الكلام والعقائد

التوحيد والعدل




بسم الله الرحمن الرحیم

الكلام والعقائد (التوحيد والعدل)

كاتب:

رضا برنجكار

نشرت فى الطباعة:

جامعة المصطفى (صلى الله علیه وآله) العالمیة

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الکلام والعقائد (التوحید والعدل)

اشاره

سرشناسه:برنجکار، رضا، ۱۳۴۲ -

عنوان قراردادی:کلام و عقاید (توحید و عقل) .عربی

عنوان و نام پدیدآور:الکلام والعقائد (التوحید والعدل) [کتاب]/ رضا برنجکار ؛ تعریب عبدالکریم دارابی نجاد.

مشخصات نشر:قم : مرکزالمصطفی(ص) العالمی للترجمه والنشر، ۱۴۳۸ ق.= ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری:۲۲۴ص.

فروست:جامعهالمصطفی (ص) العالمیه / فرع العراق؛ ۸۳۵.

شابک:۱۳۰۰۰۰ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۹۱۵-۱

یادداشت:عربی.

یادداشت:چاپ دوم.

یادداشت:چاپ قبلی: مرکزالمصطفی(ص) العالمی للترجمه والنشر، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳ (بدون فروست).

یادداشت:کتابنامه : ص. [۲۱۹]- ۲۲۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:کلام

موضوع:* Islamic theology

موضوع:اسلام -- عقاید

موضوع:Islam -- Doctrines

شناسه افزوده:دارابی نژاد، عبدالکریم، ۱۳۵۹ -، مترجم

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BP۲۰۳/ب۴ک۸۰۴۳ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی:۲۹۷/۴

شماره کتابشناسی ملی:۴۹۶۵۸۳۷

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :٢

الكلام والعقائد (التوحيد والعدل)

رضا برنجكار

تعریب عبدالكريم دارابی نجاد.

ص :٣

كلمه الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. وبعد، إنّ التطوّر المعرفی الذی يشهده عالمنا اليوم فی مختلف المجالات، بخاصّه بعد ثوره الاتصالات الحديثه التی هيأت فرصاً فريده للاطلاع الواسع، ودفعت بعجله الفكر والثقافه والتعليم إلی آفاق واسعه.

وغدا الإنسان يترقّب فی كلّ يوم تطوّراً جديداً فی البحوث العلميه، وفی المناهج التی تنسجم مع هذا التطوّر الهائل. ومع كلّ ذلك بقيت بعض المناهج الدراسيه حبيسه الماضی ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلاميه المباركه بقياده الإمام الخمينی(قدس سره)، انبثقت ثوره علميه وثقافيه كبری، مما حدا برجال العلم والفكر فی الجمهوريه الإسلاميه أن يعملوا علی صياغه مناهج دراسيه جديده لمجمل العلوم الإنسانيه، الإسلاميه بشكل خاص؛ فأحدث هذا الأمر تغييراً جذرياً وأساسياً فی الكتب الدراسيه فی الحوزات العلميه والجامعات الأكاديميه.

وفی ظل إرشادات قائد الجمهوريه الإسلاميه الإمام الخامنئی(مدّظله)؛ أخذت

المؤسسات العلميه والثقافيه على عاتقها تجديد الكتب الدراسيه وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصه مناهج الحوزه العلميه، التى هى ثمره جهود كبار الفقهاء والمفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعه المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالميه إلى تبنّى المنهج العلمى الحديث فى نظامها الدراسى، وفى التأليف، والتحقيق وتدوين الكتب الدراسيه لمختلف المراحل الدراسيه ولجميع الفروع العلميه، ولشتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيّرات الحاصله فى مجمل دوائر الفكر والمعرفه.

فقامت بمخاطبه العلماء والأساتذه، ليساهموا فى تدوين كتب دراسيه على الأُسس المنهجيه الحديثه للعلوم الإسلاميه خاصّه، ولسائر العلوم الإنسانيه: كعلوم القرآن، والحديث والفقه، والتفسير، والأُصول، وعلم الكلام والفلسفه، والسيره والتأريخ، والأخلاق، والآداب، والاجتماع، والنفس، وغيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمى الأصيل المتّبع فى الحوزات العلميه فى مدرسه أهل البيت(عليهم السلام) الرساليه.

ومن أجل نشر هذه المعارف والعلوم، بادرت جامعه المصطفى العالميه(صلى الله عليه و آله) إلى تأسيس «مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى للترجمه والنشر» لتحقيق، وترجمه، ونشر كلِّ ما يصدر عن هذه الجامعه الكبيره، مما ألّفه أو حقّقه العلماء والأساتذه فى مختلف الاختصاصات وبمختلف اللغات.

والكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ، الكلام والعقائد هو مفرده من مفردات هذه المنظومه الدراسيه الواسعه، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل الدكتور رضا برنجكار وترجمه إلى العربيه الاستاذ الفاضل: عبدالكريم دارابى نجاد.

ويحرص مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى على تسجيل تقديره لمترجمه الجليل

على مابذله من جهد وعنايه، كما يشكر كلَّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب وتقديمه للقراء الكرام.

وفى الختام نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذه وأصحاب الفضيله. للمساهمه فى ترشيد هذا المشروع الإسلامى بما لديهم من آراء بنّاءه وخبرات علميه ومنهجيه، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليه من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عاده، لتلافيهما فى الطبعات اللاحقه، نسأله تبارك وتعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى

للترجمه والنشر

الفهرس

ص:۱۵

تصدیر

یُعد علم الکلام وعلم العقیده من أهم العلوم الإسـلامیه؛ حیث إنّ العقیده هی الأساس لکافه الأدیان والمذاهب بما فیها الإسـلام؛ ولـذلک یطلق علی علم الکلاـم، علم «أصول الـدین» أیضـاً، وقـد اسـتخدم تعبیر «أسـاس الـدین» فی الروایـات الوارده فی بعض التعالیم العقدیه کالتوحید والعدل. (۱)

یتمتّع علم العقیـده بسابقه تاریخیه عریقه، وکان معروفاً فی الدیانات السـماویه الأخری کالیهودیه والمسـیحیه أیضاً، إلّا أنّه یحظی بخصائص متمیّزه فی الإسلام، ویُذکر له اسم خاص، وهو «علم الکلام».

من میزات علم الکلام اشتماله علی جانبین: النقلی والعقلی معاً. بعباره أخری، لا یتناول هذا العلم تبیان التعالیم العقدیه فی القرآن الکریم والروایات الشـریفه فحسب، بل یقوم بالـدفاع العقلانی عن هـذه التعالیم والمبادئ ومقـدماتها أیضاً، بیـد أنّ العلم المشابه للکلاـم – أی الإلهیات فی دیانات مثل المسـیحیه والیهودیه – یطلق علی مجموعه من المعارف المقتبسه من النصوص المقـدّسه. وتندرج المباحث الدفاعیه فی

۱- (۱) . معانی الأخبار:۱۱.

هذه الديانات تحت عنوان: «علم اللاهوت الدفاعی» أو الدفاعيات.

لقـد ذكرت عـده احتمالات فی سبب تسـميه هـذا العلم بعلم لكلام. ومن أهم الاحتمالات هی: أنّ هـذا العلم يـدافع عن التعاليم العقديه بالتكلّم والحوار مع المخالفين.

وتستفاد نقطتان هامتان من سبب التسميه هذه:

الأولی: أهميه الحوار والمحـادثه فی الإسـلام. وفی الحقيقه فقـد أثبت علمـاء علم العقيـده عملاً أنّهم مسـتعدّون دائماً للحوار مع المخالفين والدفاع عن المعتقدات الإسـلاميه، وهذه المسأله بدورها تدلّ علی صـلابه التعاليم الإسلاميه وثقه حملتها بحقّانيّه هذه التعـاليم. وكلنـا نعلم علم اليقين أنّ معجزه الإسـلام الأساسـيه والخالـده، المتمثله فی القرآن الكريم، كلاـم إلهی وأنّ أوّل الآيات القرآنيه النازله تتحدّث عن القراءه والتعليم والقلم.

والنقطه الثـانيه هی: بـالرغم من أنّ علم الكلام يهتم باسـتنباط المعتقـدات الإسـلاميه، إلّا أنّ الأهم من هـذا، هو الجانب الـدفاعی والعقلانی لهـذا العلم. فهذه النقطه ترمز إلی أهميه التعقّل والدفاع الفكری لدی المتكلّمين الإسـلاميين ولا سـيما متكلّمی الشـيعه والمعتزله.

ومع هـذا، حـدت النقطه الأـخيره – علی مـدی الزمـان – بـالمتكلّمين أن يولو اهتمامـاً أكـثر بالمبـاحث التی تجری بين الـديانات والمـذاهب، وقلّمـا تعرضوا لمعـارف أكثر عمقـاً واختصاصـاً. لـذلك نری أنّ كثيراً من المباحث العقـديه المتعمّقه لم تُناقش فی الكتب الكلاميه، واكتفی المتكلّمون فی المباحث العقـديه بالحـدّ الأدنی، فی حين تمت دراسه غالبيه المباحث الفقهيه ولا سـيما فی مجال الأحكام الفرديه بصوره وافيه ومبسوطه.

إنّ الهـدف الأسـمی الـذی ينشـده هـذا الكتـاب، هو التبيـان العقلانی للتعاليم العقائـديه فی مجال التوحيـد والعـدل، وذلك وفقاً للآيات القرآنيه المباركه والأحاديث النبويه وروايات الأئمه الأطهار(عليهم السلام). والغايه الرئيسيه هی إثبات أنّ معارف القرآن الكريم والسنّه فی ما يتعلّق بالتوحيد والعدل، هی أكثر الآراء عقلانيةً وأقربها إلی الضمير الإنسانی.

إنّ معارف الـدين، معارف عقلانيه، والعقل يـدرك صـحه كثير من هذه المعارف، قبل أن يبيّنها الدين أو بعده. وإنّما لا يدرك قسـماً من المعـارف الـدينيه المنـدرجه تحت عنوان «الغيب» وتسـمّى بالاُمور التعبـديه فحسب. وهـذه المعارف بالطبع تعـدّ عقليه أيضاً؛ إذ إنّ الإنسان حينما أثبت وجود الله المتعال والنبى بالعقل، يحكم العقل أيضاً بأنّ الأوامر التعبديه الصادره عن الله سبحانه والرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) صحيحه، ويجب أن تُعتبر حقيقيهً ويُعتقد بها.

وإنّى لأرجو من السـاده أصـحاب الاختصاص والباحثين والمحققين الأعزاء أن يتفضـلوا بإبـداء آراءهم حول الكتاب ويفيـدونى بنقـدهم ومقترحـاتهم وملاحظاتهم. ولا يفوتنى أن أتقـدم بجزيل الشـكر والتقـدير والعرفان لكلّ من ساهم فى تأليف وطبع هـذا الكتاب، وأخص بالـذكر والـدىّ، وزوجتى، وأساتذتى الأفاضل والمدراء الأعزاء لمؤسـسه البحوث وتدوين كتب العلوم الإنسانيه فى الجامعات (سمت) ومؤسسه دار الحديث الثقافيه.

رضا برنجكار

قم المقدسه، ۱۳۸۶/۱۰/۸ ه- . ش

المصادف ۱۸ ذى الحجّه ۱۴۲۸ ه- . ق

ص:۱۹

۱– المفاهیم العامّه فی علم الکلام (۱)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

۱. تعریف علم الکلام؛ ۲. موضوع علم الکلام؛ ۳. منهج علم الکلام.

تمهید

یختصّ علم الکلام بأهم المعتقـدات الإسـلامیه المتمثله فی التوحیـد والعدل. وبما أنّ هذا الدرس، هو الدرس الأوّل من مجموعه الدروس الکلامیه، فیجب بادئ ذی بدء أن نلمّ إجمالاً بعلم الکلام، وموضوعه، ومنهجه، وهدفه، وغایته.

تعریف علم الکلام

إذا أردنـا – نظراً إلى موضوع علم الکلام– تقـدیم تعریف بسـیط وإجمـالی لعلم الکلام، یجب أن نقول: «علم الکلام هو: علم المعتقدات؛ أی علم یتناول المعتقدات ویهتم بها». وإن أردنا تقدیم تعریف أشمل، یمکن القول: «علم الکلام یدرس المعتقدات الـدینیه بمنهـج عقلی و نقلی، ویقوم بتبیان وإثبات المعتقـدات الـدینیه، ویـدافع عن هـذه المعتقـدات الـدینیه فضـلاً عن التصدّی لشبهات واعتراضات المخالفین». فهذا التعریف أشمل؛ حیث إنّه یشیر إلى الخصائص الثلاث الهامه لعلم

الکلام. ففی هذا التعریف یتطرّق إلی الموضوع (المعتقدات الدینیه)، الذی یعدّ أهم میزه لکلّ علم؛ کما أشیر إلی المنهج (العقلی – النقلی) أیضا، وینطوی علی الهدف والغایه اللذین یتلخّصان فی تبیان وإثبات المعتقدات الإسلامیه ودحض الشبهات التی یوردها المنکرون وأعداء الدین علی العقائد الإسلامیه.

قد یخطر سؤال ببال المخاطبین، وهو: هل سُمّی علم المعتقدات ب-«الکلام» فی الدیانه الإسلامیه فقط؟ أم لا تختص هذه التسمیه بها ویُستخدم نفس هذا الاسم فی الدیانات الأخری؟ والجواب: أنّ کافه الدیانات یوجد فیها علم المعتقدات وتشکّل المعتقدات أیضا أهم جزء للدیانات الإلهیه والتوحیدیه، ثمّ یحتلّ الفقه والأخلاق، الرتب الأخری، إلّا أنّ الدیانه الإسلامیه تفردت بإطلاق «الکلام» علی هذا العلم فحسب. وتم استخدام تعبیر «الثیولوجیا» (۱) – وهی تعنی معرفه الله (الإلهیات)- فی الدیانات الأخری کالیهودیه والمسیحیه. ولکن تجدر الإشاره إلی أنّ هناک فروقاً بین الثیولوجیا أو الإلهیات، وعلم الکلام؛

فالمراد بالإلهیات هی: مجموعه من المعارف – سواءً المعارف العقدیه والأخلاقیه أو العملیه- التی توجد فی دین واحد وتقتبس مباشره من النصوص المقدّسه لذلک الدین. فمن هنا، تختصّ الإلهیات بالمباحث النقلیه فقط ولا تندرج المباحث العقلیه والدفاع العقلانی عن التعالیم والمعارف الدینیه، تحت هذا العنوان. (۲) وتترتب المباحث الدفاعیه فی المسیحیه تحت عنوان «الدفاعیات» (۳) أو اللاهوت الدفاعی أی الاستدلالات العقلیه التی یستدلّ بها من أجل الدفاع عن المعتقدات المسیحیه.

ص:۲۲

۱- (۱) . ترکبت theology من کلمتی theos بمعنی الله و logy وهی تعنی المعرفه، وأخذت الأخیره من کلمه logos (بمعنی العقل والنطق والکلمه و...).

۲- (۲) . قد یتوسّع الیوم معنی الإلهیات أکثر من ذی قبل وتشمل کافه المباحث التی ترتبط بالأدیان بأی شکل من الأشکال.

۳- (۳) . apology تعنی «رساله التعریف» التی هیّئها المتهم حول نفسه وأعماله ویقرأها أمام المحکمه کالدفاع عن نفسه (دفاعیات المتهم).

الفرق بين علم الكلام والإلهيات

يظهر الفرق الأول بين هـذين العِلمين: فی أنّ علم الكلام يختصّ بالمعتقـدات فحسب، بيـد أنّ الإلهيات تتناول المعارف العقـديه والأخلاقيه والعمليه.

الفـارق الثـانی هو أنّ علم الكلاـم يسـتفيد من المبـاحث العقليه والنقليه، فی حين أنّ الإلهيـات تختص بالمعـارف النقليه فحسب. فهنـاک فارقـان بين الكلاـم والإلهيـات: الكلاـم من جـانب أعم من الإلهيـات، وفی نفس الوقت أنّ الإلهيات أعم من الكلام من جانب آخر؛ فالكلام أوسع من حيث المنهج؛ إذ يستفاد فيه من المنهج العقلی والنقلی معاً، فی حين أنّ الإلهيات إنّما تسـتفيد من المنقولات (النصوص المقـدّسه) فحسب. وأمّا الإلهيات فهی أعمّ من الكلام، لأنّها تشـمل المباحث العقـديه وغير العقـديه أيضاً، بينما الكلام يـدرس المعتقدات فقط. فعلی ذلک، يختص علم الكلام – الذی تمّ تبيين مفهومه إجمالاً– بالإسـلام، وفی الديانات الأـخری تضـطلع الإلهيـات بجزء مـن وظيفه الكلاـم وتعالـج الـدفاعيات جزءاً آخر منهـا. وعليه فـإنّ علم الكلاـم يتكـوّن من كلا الجانبين اللفظی والمفهومی فی الإسلام، ولم يسبق له نظير قبله فی الديانات الأخری.

السبب فی تسميه هذا العلم بالكلام

كمـا أسـلفنا القـول فـإنّ علم الكلاـم هـو علم المعتقـدات الإسـلاميه. وأمّـا السؤال الـذی يطرح نفسه هو: لمـاذا سُـمّی هـذا العلم بـ«الكلاـم»؟ ذكرت وجوه شتی فی الإجـابه عن هـذا السؤال، وعلی الرغم من أنّها ليست متساويه فی مـدی أهميتها، ولكن فی نفس الوقت من شأنها أن تكون صحيحه.

يذكر التفتازانی فی كتابه شرح المقاصد، خمسه أسباب لتعليل هذه التسميه و هی:

١. إنّ المباحث الكلاميه بـدأت فی كثير من الكتب الكلاميه بعبارات مثل «الكلام فی التوحيـد» و«الكلام فی النبوه» و«الكلام فی الإمامه»، فسّموا هذا العلم بـ«الكلام».

۲. إن أهمّ موضوع كـان يبحثه المتكلّمون، هو مسـأله «الكلام الإلهی»؛ فـذهب المعتزله إلی حـدوث الکلام الإلهی وخلق القرآن الکریم، بیـد أنّ أهـل الحـدیث اعتقـدوا بقـدم الکلاـم الإـلهی (بلغت أهمیه هـذه المسأله إلی حـدٍّ تـدخّلت الحکومات فی هـذه المنـاقشه وتعرّض البعض بســببها للتعــذیب والقتـل والاعتقـال)، فســمّی هـذا العلـم ب-«الکلاـم»؛إذ إنّ أهـم المبـاحث فی علم المعتقدات تمحورت حول مسأله الکلام الإلهی.

۳. إن علم الکلام یُقوّی لدی الإنسان القدره علی التحدّث والمجادله والمناقشه والجدل، لذلک سمّی هذا العلم ب-«الکلام».

۴. لعلّ الوجه الرابع أهم من الوجوه الأخری، وهو أنّ فی هذا العلم، یجری الحوار والمحادثه مع الآخرین أکثر بالنسبه إلی العلوم الأخری؛ یعنی أن القسم الأعظم من عمل المتکلّمین یتلخّص فی التکلّم والمناقشه. ومع أنّ المناقشه والمجادله والتکلّم توجـد فی العلوم الأخری أیضا، إلّا أنها أقل جداً مما یکون فی علم الکلام.

۵. الوجه الخامس لتعلیل هذه التسـمیه، والذی قدّمه المتکلمون بأنفسـهم، هو أن الکلام بمعناه الصحیح والتام هو الکلام الرصین والسدیـد، وهـذا یختصّ بهـذا العلم؛ وبعباره أخری: یُعـدّ هذا العلم کلاماً حقیقیاً بسـبب تمتعه بالاسـتدلالات المتینه قیاساً بالعلوم الأخری، وکأنّ العلوم الأخری لا تتصف بکونها کلاماً مستدلّاً علیه وسدیداً، مقارنهً بهذا العلم.

موضوع علم الکلام

اشاره

عرفنا أنّ موضوع علم الکلام یتمحور حول المعتقـدات الـدینیه. لقـد تمّ تارهً تحدیـد موضوع علم الکلام فی تعابیر فحول العلماء (۱) بأنّه اصول الدین، وموضوع علم الفقه بأنّه فروع الدین. المراد بأُصول الدین هنا، المعتقدات الدینیه والإسلامیه،

۱- (۱) . راجع: آشنایی با علوم أسلامی (التعرّف علی العلوم الإسلامیه)، قسم الکلام والعرفان: ۱۶.

كما أنّ المقصود من فروع الدين، هو الأعمال الدينيه والإسلاميه. (۱) وهنا نستعرض العقائد الدينيه.

العقائد الدينيه

الاعتقـاد والعقيـده - لغهً - مأخوذ من العَقْد، وهو: الجمع بين أطراف الشـیء على سبيل الربط والإحكام والتوثيق، (۲) ويستعمل أيضاً بمعنى الميثاق والعهد الذی يلتزم الشخص به. (۳)

ويقصـد بالعقائـد الـدينيه هنا، مجموعه من المعارف الـدينيه التی يجب الإقرار والاعتراف بها قلباً، والالتزام بها، بعد معرفتها، وإن كانت لها لوازم عمليه، يجب العمل بها.

العقيده والعمل

تتلخّص الغايه الرئيسيه للدين فی تقديم المعارف الاعتقاديه، فی الاعتقاد القلبی، بيد أنّ الهدف الأساسی من التعاليم العمليه، هو العمل بها. وطبعاً يمكن أن تكون للعقيـده آثار ولوازم عمليه أيضاً، كما تبتنی الأعمال على أساس المعتقـدات؛ فحينما نعتقد بالله تعالی ونقرّ بالتوحيـد، سيؤثّر التوحيـد فی أعمالنا. فيسـتلزم التوحيـد أن نعبـد الله ونخلص عباداتنا وأعمالنا له سبحانه. وأمّا الغايه المرجوه والأساسيه من المعـارف التوحيـديه، فهی الاعتقـاد بالمعـارف هـذه، وإن كان الاعتقاد بها له لوازم عمليه أيضاً. كما أنّ إقامه الصـلاه تعـدّ عملاً بالجوارح، ولكن قبل أن نقيم الصـلاه، لا بـد أن نعتقد بها. وفی بعض الروايات، اعتبر الاعتقاد عملاً قلبياً فی مقابل العمل بالجوارح. والمراد بعمل الجوارح العمل الذی يفعله الإنسان بأعضائه وجوارحه، ويعنی بالعمل القلبی،

۱- (۱) . راجع: حاشيه فرائد الأصول: ۱۰۱.

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه: ۸۷/۴ ؛ المصباح المنير:۴۲۱ ؛ الصحاح:۵۱/۲.

۳- (۳) . ترتيب كتاب العين: ۵۶۲؛ المصباح المنير: ۴۲۱؛ النهايه: ۲۷۰/۳.

العمـل الـذی یفعله الإنسـان بقلبه؛ أی فی عملیه الاعتقـاد والإیمـان، یفعـل قلبنـا عملاًـ وهو عباره عن التسـلیم أمام ذلک المعتقَد وقبوله وتصدیقه بکل وجوده. لقد جاء فی روایه عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

فَفُرِضَ علی القلب غیرُ ما فُرضَ علی السـمع، وفُرض علی السمع غیر ما فرض علی العَینین... فأمّا ما فُرض علی القلب من الإیمان، فالإقرار والمعرفه والعَقد والرضا و... فذلک ما فَرَضَ اللهُ علی القلب من الإقرار والمعرفه وهو عمله. (1)

وعلیه، فللعمـل القلبی والاعتقاد وأصول الـدین، معنی واحـد ومترادف، ولـذلک تُطلق «اُصول الـدین» علی المعتقـدات والأعمال القلبیه؛ حیث إنّ المعتقـدات، هی أسـاس الـدین ولاـ یمکن العمل بالأحکام الـدینیه دون الإیمان بالله. وحسب تعبیر الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

هو (القلب) أمیر بدنه الذی لا تَرِدُ الجوارح ولا تصدر إلّا عن رأیه وأمره. (2)

والإنسـان مختـار فی کلا عملی الجوارح والقلب، کما أنّه یسـتطیع أن یقیـم الصـلاه أو لا یقیمها، فهو مخیّر – بعـد معرفه الله – أن یسلم إلیه تعالی أو یرفضه ولا یصدّق به. لقد جاء فی روایه أخری:

یُسأل السمعُ عما سَمع والبصر عما نَظر إلیه والفُؤاد عما عُقد علیه. (3)

وعلی هذا الأساس، یُسأل القلب عن المعتقدات، وهذا السؤال أهم من الأسئله الأخری.

العلاقه بین المعتقدات والأعمال

کما ذکرنا آنفا، یمکن أن تنتهی المعتقدات إلی العمل، والأعمال بدورها تعتمد علی المعتقدات أیضا، ولکن الغایه الرئیسـیه من المعتقدات، هی الالتزام والتصدیق، فی

1- (1) . اصول الکافی: 34/2.

2- (2) . المصدر.

3- (3) . المصدر: 37.

حین أنّ الغـایه المنشوده من الأعمـال، هی تحقّقهـا والقیـام بها. فهـذا معیار لتمایز الشؤون العملیه کالصـلاه والصوم، عن الشؤون العقـدیه کالتوحیـد والنبوه والمعاد. یقول الشـیخ الأنصاری: «إنّ اصول الـدین أو المعتقـدات الدینیه هی: عباره عن المسائل التی تنتهی غایتهـا الرئیسـیه إلی الاعتقـاد القلبی والتـدین الظـاهری؛ وإن یمکن أن تترتّب بعض الآثـار العملیه علی لزوم هـذا الاعتقاد والتدین». (۱)

وعلی ذلـک، یهتمّ علم الکلاـم بالمعتقـدات الـدینیه، أی المعـارف التی تتحقق غایتهـا الـذاتیه فی الاعتقاد والالتزام بها والتسـلیم القلبی أمامها.

منهج علم الکلام

بمـا أنّ موضوع علم الکلاـم یتمحور حول المعتقـدات الإسـلامیه ویرجع مصـدر هـذه المعتقـدات إلی النصوص الـدینیه (القرآن الکریم والروایـات الشـریفه)، فیسـلک علم الکلاـم منهجاً نقلیاً – کمنهـج علم الفقه-. ولکن نظراً إلی أنّه لا یمکن الاسـتناد إلی النصوص الإسلامیه فی معتقدات کالإیمان بالله تعالی ورسله، علینا قبل کلِّ شیءٍ أن نثبت وجود الله والرسول قبل القیام بالاجتهاد فی النصـوص الـدینیه، فلاـ بـدّ للمتکلّم مـن اسـتخدام المنهـج العقلی. أضـف إلی ذلـک، یمکـن أیضـا دراسـه بعض المعـارف المـذکوره فی النصوص الـدینیه عقلاً. وفی الحقیقه فإنّ بعض الآیات القرآنیه والروایات الشـریفه ولا سـیما فی مجال المعتقدات ترشـد إلی الأحکـام العقلیه. کمـا لاـ یمکـن اسـتنباط اللوازم العقلیه للمعـارف النقلیه وعرضـها معقولهً والـدفاع العقلاـنی عنها إلّا بالمنهج العقلی.

۱- (۱) . فرائـد الأـصول (الرسائل): ۱۶۹. راجع حول تعـاریف أصول الـدین وأهم مصادیقهـا: بحث: «روش شناسـی علم کلام؛ روش اسـتنباط از متون دینی، برنجکار، رضا (منهجیه علم الکلام، منهج الاسـتنباط من النصوص الدینیه)»، مجله نقد ونظر، شتاء ۱۳۷۵ ه-.ش، ص ۱۱۱-۱۱۳.

حالات توظيف العقل فى علم الكلام

نظراً إلى ما قيل فإنّ توظيف العقل فى علم الكلام على ثلاثه أقسام كالتالى:

١. استخدام العقل فى المعتقدات التى يتوقف إثبات الدين عليها، فيجب أن لا يُستخدم القرآن الكريم والروايات الشريفه فى هذه المعتقدات ، بل يتوجب الاستفاده من العقل.

٢. استخدام العقل فى المعتقدات التى لها منطلقات عقليه، ولكن بما أنّ إثبات الدين لا يتوقّف عليها، فيمكن الاستفاده من المنقولات أيضاً.

٣. توظيف العقل فى الاجتهاد فى المعتقدات الدينيه؛ فالاجتهاد فى القرآن الكريم والروايات الشريفه، أمر عقلى ولا- ينبغى الجمود على الألفاظ، فى تبيان المعتقدات الدينيه. فمقارنه الألفاظ مع بعضها، وأخذ العام والخاص والمطلق والمقيد فى الحسبان، ودفع التعارض عن الروايات المتعارضه فى الظاهر، كلّها امور عقليه. وفى ضوء ما تقدّم، يظهر أنّ منهج علم الكلام هو منهج عقلى - نقلى. وفى نفس الوقت يستطيع المتكلّم أن يستفيد من المسلّمات التجريبيه والتاريخيه والعرفانيه أيضاً.

الفرق بين المتكلّم والفيلسوف

كما أسلفنا القول، فإنّه يلزم الاستفاده من المنقولات والمعقولات فى علم الكلام معاً؛ فإن لم يستخدم العالم إحداهما، فليس هو بمتكلّم إسلامى. كما أنّه إذا وظّف العالِم، المعقولات دون المنقولات، فهو فيلسوف. إنّ المائز بين المتكلّم والفيلسوف يبرز فى أنّ الفيلسوف يعتمد على العقل فحسب، وإنّما يستفيد من المقدّمات العقليه الخاصّه، وهو لا يستطيع إسناد موضوع إلى الروايات. وفى المقابل، فإنّ العالم الذى يعتمد على المنقولات فقط، ولا يستخدم المعقولات، ليس بمتكلّم. فالمتكلم هو الذى يناقش ويجادل ويحاضر ويجيب عن الأسئله والشبهات؛ حيث إنّ الدراسه والاجتهاد والرد على الشبهات، كلّها

ص:٢٨

أمور عقلانيه؛ فمثلًا إذا سُـئل أحدٌ عن أدله وجود الله؟ وأجاب: «بأنّ القرآن الكريم قال هكذا»، فهذا الشـخص لا يعدّ متكلماً؛ إذ يجب أولاً أن يبرهن على وجود الله تعالى ونبوه الرسول، ثمّ لا بأس أن يستشـهد بالقرآن الكريم لإثباتهما. هذا ومن جانب آخر، فإنّ من لا يستخدم المنقولات، فهو أيضا ليس بمتكلّم.

أقسام المنقولات

إنّ كثيراً من المسائـل التى وردت فى الروايـات الاعتقـاديه - ونعـدّها من المنقولات - ترشـد إلى حكم العقل. وفى الحقيقه فإنّ هذه الروايات تنهض بالعقل وهو بدوره يدرك المسائل. وتنقسم المنقولات إلى قسـمين: القسم الأول: المنقولات التعبديّه والتى يستفاد مفهومها من القرآن الكريم أو الروايات الشريفه فحسب، ولأنّها جاءت من القرآن والروايات، نقبلها؛ كالآيات التى تصف يوم القيامه أو الجنه ونعيمها.

والقسم الآخر هى المنقولات التى ترشد إلى الحكم العقلى وتنهض بالعقل والضـمير الإنسانى؛ فمثلا حينما يتطرّق القرآن الكريم إلى موضوع الجبر والاختيار، أو إلى المسائل المتعلّقه بالتوحيد والعدل، ندركها ونصدّق بها، وذلك بعد مراجعه الآيات المباركه والتعمّق فيهـا. مثلمـا نراجع معلّم الرياضـيات وهو يعلّمنـا كيفيه حل مسأله رياضـيه، وبعـد ذلك لا نحتاج إليه لحل هـذه المسأله، ولكن فى نفس الوقت، لم نكن نسـتطيع حـلّ المسـأله دون ذلك المعلم. فبعـد هـذا، وإن شـكّك المعلم فى حلّ المسأله وأورد إشـكالاً عليها، فإنّنا نقول له: إنّ طريقه الحلّ صـحيحه؛ إذ أوصلتنا إلى حلها. وكذلك الحال فى كثير من المسائل التى يشير إليها القرآن الكريـم والروايـات الـوارده عن المعصـومين(عليهم السـلام)؛ يقـول الإمـام على(عليه السـلام) فى الخطبه الأولى من نهج البلاغه، موضّحاً حكمه بعثه الأنبياء:

فَبَعث فيهم رُسلَه، وواتَرَ إليهم أنبياءَه لِيَستأدوهم ميثاقَ فِطرَتِه، ويُذكِّروهم مَنسىَّ

ص:٢٩

نعمَتِه، ويَحتَجّوا عليهم بالتبليغ، ويُثيروا لهم دَفائن العقول. (۱)

والدفينه هی: الشیء الموجود ولكنّه مخفی. فالأنبياء كشفوا لنا عن الكنوز الموجوده فی عقولنا ونهضوا بالعقول؛ فعليه، لا تتمكّن عقولنا من الوصول إلی كنوزها من دون وجود الأنبياء. وقد بعث الله الأنبياء واحداً تلو الآخر حتی يذكّرونا ميثاق الفطره والنعم المنسيّه.

ملخّص ما سبق

۱. يبحث علم الكلام فی المسائل والأدله المتعلّقه بالمعتقدات الدينيه بمنهج عقلی نقلی، ويهتم بتبيان وإثبات العقائد الدينيه والدفاع عنها، فضلاً عن التصدّی للشبهات والردّ علی المنكِرين.

۲. يختصّ علم الكلام بالدين الإسلامی فقط، ويختلف عن الثيولوجيا (الإلهيات). ويظهر الفارق الأوّل: بينهما فی أنّ علم الكلام يعالج المعتقدات فقط، بينما الإلهيات يعالج المعارف العقديه والأخلاقيه والعمليه.

والفارق الثانی: أنّ علم الكلام يستخدم المباحث النقليه والعقليه، بينها الإلهيات تستفيد من المعارف النقليه فقط.

۳. إنّ موضوع علم الكلام، يتمحور حول المعتقدات الدينيه والمراد بها: مجموعه من المعارف التی يجب أن نعترف ونقرّ بها بعد معرفتها، ونلتزم بها، والعمل بلوازمها.

۴. يسلك علم الكلام، المنهج (العقلی – النقلی) . فمنهجه نقلی من ناحيه؛ حيث إنّ موضوعه، المعتقدات الإسلاميه، وتكمن مصادر هذه المعتقدات، فی النصوص الدينيه (القرآن الكريم، والروايات الشريفه). وعقلی من ناحيه أخری؛ لأنّ بعض المسائل العقديه كالاعتقاد بالله تعالی، يجب أن يستدل عليها بطرق عقليه، قبل الاجتهاد فی النصوص الدينيه.

۱- (۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱.

الأسئله والبحوث

۱. ما هو تعریف علم الکلام؟

۲. ما هو الفارق بین علم الکلام والإلهیات؟

۳. ما هی الأوجه التی ذکرت لتعلیل تسمیه علم الکلام؟

۴. ما هی الفروق بین العقیده والعمل؟

۵. ما هی حالات استخدام العقل فی علم الکلام؟

۶. اذکر روایتین تتعلّق بالأمور التعبدیه، وروایتین فی الشؤون الإرشادیه من المصادر الروائیه؟

۷. راجع المکتبات واذکر خمسه کتب کلامیه الّفت حتی القرن العاشر الهجری.

الملحقات

۱. للاستزاده فی التعاریف المتعدده لعلم الکلام، راجع: شرح المقاصد:۱۶۳/۱؛ شرح المواقف:۲۴/۱؛ کتاب التعریفات:۸۰ ؛ شوارق الإلهام:۵ ؛ مقدمه ابن خلدون:۵۰؛ گوهر مراد:۱۸ و ۲۰.

وحول مواصفات علم الکلام، راجع: آشنایی با علوم إسلامی (التعرّف علی العلوم الإسلامیه)، الکلام، الفلسفه، العرفان:۱۱-۱۹.

۲. للاستزاده فی الآراء المختلفه فی موضوع علم الکلام، راجع: شرح المقاصد:۱۷۳/۱ و ۱۷۶ و ۱۸۰؛ شرح المواقف: ۴۰/۱ و ۴۲؛ شوارق الإلهام:۵ ؛ کتاب التعریفات:۸۰ ؛ گوهر مراد:۱۸؛ مقدمه ابن خلدون:۵۱۶.

۲- المفاهیم العامّه فی علم الکلام (۲)

اشاره

أهداف الدرس:

۱) الهدف من علم الکلام؛ ۲) الغایه من علم الکلام؛ ۳) دور القرآن الکریم والروایات فی علم الکلام؛ ۴) آثار معرفه الله وأهمیتها.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

کما مرّ بنا فی الدرس الماضی فی تعریف علم الکلام: فإنّه علم یتناول العقائد الإسلامیه ویستفید من المنهجین العقلی والنقلی، ویقوم بتبیان المعارف العقدیه للإسلام والدفاع عنها. وقد أشیر فی هذا التعریف إلی المواصفات الثلاث لهذا العلم وهی الموضوع والمنهج والغایه؛ فقمنا بتبیان الموضوع وأوضحنا المراد بالعقیده والمعتقدات. کما تمّ تبیین المنهج، بأنّ منهج علم الکلام عقلی ونقلی معاً. وهنا نستعرض الخاصّیه الثالثه وهی هدف علم الکلام وغایته.

هدف علم الکلام

یمکن تقسیم هدف ورساله علم الکلام، أو مهام المتکلّمین ونشاطاتهم إلی سته أقسام عامه هی کالتالی:

۱. الاستنباط: الهدف الأول الذی یبحث عنه المتكلّم، هو استنباط المعارف الاعتقادیه للإسلام. فلا بدّ للمتكلّم قبل كلّ شیءٍ من استنباط واستخراج المعارف الدینیه من القرآن الكریم، والروایات، والعقل.

۲. التبیان: تتمثّل المهمه الثانیه للمتكلّم فی التبیان. فهو یبیّن المسائل التی استنبطها من القرآن الكریم، والروایات، والعقل، ویوضّح الخصائص المستنبطه للمخاطبین. كما یشرح المعارف فی هذه المرحله علی قدر عقول المخاطبین بها وعلی مستوی أفهامهم.

۳. التصنیف: یصنّف المتكلّم فی هذه المرحله، المعتقدات المستنبطه المختلفه فی نظام منسجم؛ مثلاـ یعتبر أصل التوحید، الأساس، ثمّ أصل النبوه وسائر الأُصول علی هذا المنوال، كما ینظم الفروع الاعتقادیه بنظم خاص؛ إذ یساعد هذا التصنیف والانتظام، الناس علی تحسین فهمهم للمعارف الدینیه.

۴. الإثبات: یثبت المتكلّم فی المرحله الرابعه، المعارف الدینیه التی قام باستنباطها وتبیانها وتصنیفها.

۵. الردّ علی الشبهات الوارده علی الدین: فی هذه المرحله، یجیب المتكلّم عن الشبهات التی أوردها المخالفون والمنكرون علی المعارف الدینیه والمعتقدات الإسلامیه ویتصدّی لها.

۶. الرد علی المعتقدات والأفكار المعادیه للدین: فی نهایه المطاف، یقوم المتكلّم بنقد وتحلیل الأفكار والمدارس المعادیه للدین، كالشیوعیه، والماركسیه، والدیمقراطیه اللیبرالیه، والعلمانیه، وغیرها من المدارس التی تتعارض مع الإسلام.

ومع أنّ الهدف الرئیسی لعلم الكلام هو الدفاع عن الدین، إلا أنّ هذا الدفاع لا بدّ له من اجتیاز هذه المراحل المذكوره.

الفرق بين الغايه والفائده

إضـافه إلى مـا تقـدّم سابقـاً، فإنّ لعلم الكلام فوائـد أخرى بما فيها رفع مسـتوى قـدره التفكير وتقويه قـدره المناظره، والفرق بين الغايه والفائده يظهر فى أنّ الفائده يمكن تحصـليها من ذات نفسـها ومن دون إرادتها، بيد أنّ الغايه من أى علم هى شـىءٌ يُقصد فى ذلـك العلم؛ مثلاً ـ حينما يـذهب شـخص إلى السوق للشـراء ويلتقى بصـديقه فيها، فغايته من الـذهاب إلى السوق هى الشـراء وفائده ذهابه إلى السوق، الالتقاء بصديقه.

علم أصول الدين

قـد يقـال: إنّ علم الكلام هـو علم أصـول الـدين. وفى مقـابله ينـدرج علم فروع الـدين. كمـا يعـدّ علم الفقه، علم فروع الـدين. ونسـتعرض هنا تعليل هذه التسميه. فالمراد بأصول الدين: المعتقدات، ولأنّ المعتقدات هى أهم من الأعمال وتُصنّف الأعمال فى الـدرجه الثانيه من الأهميه، فيطلق على المعتقـدات، «أصول الدين»، وعلى الأعمال، «فروع الدين». ومن الطبيعى أنّ الإنسان طالما لم يؤمن بالله ورسوله ولم يعتقد بهما، لايطيع أوامرهما ولا يعمل بهما.

ويُبنى أساس الدين على المعتقدات، وتعدّ العقائد: أصول الدين وأركانه. وقد يراد بأصول الدين، الأصول الخمسه وهى: التوحيد والنبوه والمعاد والعدل والإمامه. ويسعى المتكلّمون ولا سيما المتأخرون منهم فى إدراج كافه المعتقدات بأىّ شكلٍ من الأشكال، تحت هـذه الأـصول الخمسه. فحينمـا يتحـدّث المتكلّمون عن هـذه الأـصول الخمسه، يلمّحون إلى كافه الفروع العقليه والعقـديه ويقصـدونها أيضاً؛ ولـذلك حتى لو اعتبرنا أنّ موضوع الكلام يتمحور حول أصول الـدين المتمثّله فى الُاصول العقديه الخمسه، فليس المقصود من الموضوع، هـذه الاُـصول الخمسه فحسب، بـل يشـمل فروعهـا؛ فمثلاً فى مبحث العـدل، هناك بحوث كثيره: كالجبر، والاختيار، والشرور

والقضاء والقدر، والحسن والقبح العقليّين، والبداء، والسعاده والشقاء، وعدد من المباحث المتنوّعه الاُخرى.

منهجنا فى طرح المباحث الاعتقاديه

قبل الخوض فى الأصل الاعتقادى الأول – وهو التوحيد – يلزمنا أن نحدّد منهجنا فى طرح المباحث الاعتقاديه.

يعتمد بعض المتكلّمين فى طرح المباحث العقديه على الاستدلالات العقليه أكثر مما يعتمدون على المنقولات، ويسلك البعض الآخر طريقاً معاكساً لذلك. ولكن كما أسلفنا القول: فإنّ منهج علم الكلام مزيج من المنهجين العقلى والنقلى، وبما أنّ كثيراً من المباحث التى ترتبط بموضوعنا هذا، عقليه ونقليه فى آن واحد، فنحاول – بعد الإتيان بالاستدلال والتبيين العقلى للمباحث – أنّ نستشهد بآيهٍ أو روايه على الأقل، لنشير إلى رأى الإسلام فى ذلك المبحث ونثبت أن كثيراً من المعارف العقديه، موجوده أيضاً فى الإسلام العقلانى. كما توجد بعض المباحث التعبديه فى العقائد الإسلاميه طبعاً.

دور القرآن والحديث فى علم العقائد

جاءت الديانات السماويه – وتحديداً الديانه الإسلاميه – لهدايه البشر. فالإنسان بعدما أثبت وجود خالقه بالعقل، يحاول معرفه الحقائق الأخرى عن العالم والكون. فهو يجيب بعقله عن بعض الأسئله التى تراوده، وهى: من أين جاء؟ إلى أين يذهب؟ وأين هو الآن؟ ولماذا جاء إلى هذا العالم؟ ولكنّه لا يجد أجوبه لأسئلته الاُخرى. ومن جانب آخر، فهو يهدف إلى إيجاد العلاقه مع خالقه ليعبده، إلّا أنّه لا يستطيع بعقله، الحصول على كيفيه عباده خالقه وجلب مرضاته، لذلك يشعر بضروره الاستمداد من الله تعالى ورسوله، ويسعى فى البحث عن رسول الله ليرجع إليه (أو إلى دينه) حتى يحلّ مشاكله.

ص:۳۶

وتؤكد النصوص الدينيه على هذه المسأله أيضا. فالقرآن الكريم يعرّف نفسه صراحةً بأنه هادى الناس، (۱) ودليل المسلمين، (۲) ومرشـد المؤمنين والمتّقين والمحسنين إلى سبيل الحق، (۳) ومنقـذ الإنسـان من الظلمه إلى النور، (۴) ومزيل الخلافات. (۵) إنّه كتاب وُصف ب-«النور»، (۶) و«الحكمه» (۷) و«الذكر» (۸) وهو تبيانٌ لكلّ شيءٍ. (۹)

تعرّف الروايات الكثيره، القرآن الكريم بأنّه كتاب يتضـمّن العلم بكافه الأخبار والحوادث التى وقعت وستقع؛ (۱۰) مع أنّ عقول البشـر لا تستطيع استيعاب وفهم كافّه هذه العلوم، (۱۱) وتحتاج لدركها إلى مراجعه الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) والأئمه الأطهار(عليهم السـلام). من هنا، يحدد حديث الثقلين - الذى تتفق عليه المدرسـتان - سبيل التخلّص من الضلاله، وهو التمسك بـالقرآن الكريم والعتره الطـاهره، وأنّهمـا لاـ يفترقـان، كمـا يعتبر الرجوع إلى أهـل البيت الطـاهرين(عليهم السـلام) السبيل الآمن للوصول إلى الحقائق القرآنيه. (۱۲) وتصرّح الروايات بأنّ العلوم التى يحتاجها الإنسان موجوده عند الأئمه المعصومين

۱- (۱) . البقره: ۱۸۵.

۲- (۲) . النمل: ۸۹ و۱۰۲.

۳- (۳) . البقره: ۹۲؛ النحل: ۲ و ۷۷؛ القصص: ۳.

۴- (۴) . إبراهيم: ۱؛الحديد: ۱۰.

۵- (۵) . البقره: ۲۱۳؛ الشورى: ۸.

۶- (۶) . النساء: ۱۷۴؛ المائده: ۱۵؛ المنافقون: ۸

۷- (۷) . البقره: ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛النساء: ۱۱۴؛ الإسراء: ۳۹.

۸- (۸) . ص: ۴۹ و ۸۷ ؛ المدثر: ۳۱ و ۵۴ ؛ الإنسان: ۲۹؛ النازعات: ۲۷.

۹- (۹) . النحل: ۸۹ ؛ الأنعام: ۳۸ و ۵۹.

۱۰- (۱۰) . اصول الكافى: ۵۹/۱، باب الردّ إلى الكتاب والسنّه وأنّه ليس شـىء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلاّ وقد جاء فيه كتاب أو سنّه.

۱۱- (۱۱) . المصدر: ۶۰؛ المصدر: ۱۵۸/۷؛ المحاسن: ۲۶۷.

۱۲- (۱۲) . على سبيل المثال راجع: سنن الترمذى: ۶۶۲/۵؛ ح ۳۷۸۶؛ أمالى المفيد: ۳۴۹.

ویتوجّب علینا أن نراجع کلماتهم، وندقق ونمعن النظر فیها، لکی ننقاد لأوامرهم. کما جاء فی الروایات بکلّ صراحه أنّ من لا یسلک هذا النهج ویتمنّی الهدایه من مصدر آخر، سیضلّ سواء السبیل. (۱)

وبالتالی، فالدور الأساسی للدین یتلخّص فی هدایه الإنسان وإیصاله إلی المعارف الحقیقه، ولهذا فإنّ الاعتقاد بأنّ الدین إنّما یبین الأحکام والقوانین العملیه فقط، ویترک الإنسان وشأنه یحصل علی کافّه المعارف الاعتقادیه، فالعقل یستطیع بنفسه أن یکشف عن الحقائق، هذا الاعتقاد یتعارض مع النصوص الدینیه. والتاریخ یشهد أیضاً بأنّ البشر دون مراجعه الدین، کانوا ضالّین فی کثیر من المسائل العقدیه، وکانوا یعانون من تضارب الآراء وتشتّتها، والتشکیک کان الحصیله الأخیره التی اکتسبها المتفکّرون فی کل فتره زمنیه. (۲)

فالهدایه فی الدرجه الأولی هی مسأله عقدیه وفی الدرجه الثانیه ترتبط بأعمال الجوارح. ویمکن أن نستدل علی هذه المسأله هکذا: إن العقیده عمل قلبی والقلب أمیر بدنه؛ من هنا، تلعب المعتقدات التی یلتزم بها الإنسان، دوراً متمیزاً فی کافه حالاته وسلوکیاته. یقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

فَمنها قَلبُه الذی به یَعقل ویَفقه ویَفهم، وهو أمیر بدنه الذی لا تَردُ الجوارحُ ولا تَصدُر إلّا عن رأیه وأمره. (۳)

ولذلک، یجب الإیمان بالله تعالی ودینه أولاً، ثم یأتی بعد ذلک دور العبادات وأعمال الجوارح التی یوصی بها الدین. وهذا هو سبب تسمیه العقائد بأُصول الدین،

۱- (۱) . بحار الأنوار: ج۲، الأبواب ۱۴ و۲۲-۲۶، ولا سیما ص ۹۰-۹۵ وکذلک الآیات والأحادیث الوارده فی الباب الثالث من کتاب إثبات الهداه : ۱۰۷/۱ - ۱۱۸.

۲- (۲) . تاریخ الحضاره : ۲۷۰/۶.

۳- (۳) . اصول الکافی: ۳۴/۲

والأعمـال بفروع الـدين. وأساسـاً يكون ميزان ثواب أعمـال الإنسان وعقابها على قـدر إيمانه. كما يقول الإمام محمـد الباقر(عليه السلام):

يَزيده الله فى حسناته على قدر صحّه إيمانه أضعافاً كثيرةً. (۱)

وفى روايه أخرى، صرّحت بأنّ معرفه الله تعالى هى أفضل الفرائض وأهمها:

إنّ أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان، معرفه الربّ والإقرار له بالعبوديه. (۲)

آثار معرفه الله وأهميتها

فى ضوء النقاط التى تقدّمت فى المبحث السابق، تتضح قيمه المعارف الإلهيه ولاسيّما أهميه معرفه الله. وفيما يلى نشير إلى بعض الآيات المباركه والروايات التى تتناول آثار المعارف الإلهيه و آثار معرفه الله:

يحدّد القرآن الكريم الحدود بين أبناء البشر على أساس الإيمان بالله والعمل بما يستلزمه الإيمان وهو إطاعه الله والانقياد لأوامره، كما يعلّق أى نوع من القيم الإنسانيه على هـذه المسأله، فمن منظور القرآن، إنّما تشـمل رحمهُ الله الرحيم (۳) وغفرانُه وثوابُه، من آمن بالله وعمل صالحاً وأولئك هم الـذين يدخلون الجنه. (۴) فهؤلاء الأشـخاص خير البريه وأحسن الناس عند الله، ولهم حسن العاقبه والمآب ويُخرجون من الظلمات إلى

النور ويهديهم الله ويجعلهم خلفاء ومفلحين، (۵) ويرتقون إلى الدرجات المرموقه

۱- (۱) . المصدر: ۲۷.

۲- (۲) . كفايه الأثر: ۲۵۸.

۳- (۳) . الجاثيه: ۳۰؛ الحج: ۵۰ ؛ العنكبوت: ۷ ؛ فاطر: ۷ ؛ آل عمران: ۵۷ ؛ الروم: ۴۵ ؛ الكهف: ۳۰ ؛ الانشقاق: ۲۵؛ التين: ۶؛ السبأ: ۳۷؛ القصص: ۸۰.

۴- (۴) . مريـم: ۶۰؛ البقره: ۲۵ و ۸۲ ؛ النسـاء: ۵۷ و ۱۲۲؛ إبراهيم: ۲۳؛ الكهف: ۱۰۷؛ الحج: ۱۴، ۲۳ و ۵۶ ؛ العنكبـوت: ۵۸؛ الروم: ۱۵؛ لقمان: ۸ ؛ السجده: ۱۹؛ الشورى: ۲۲؛ البروج: ۱۱.

۵- (۵) . البينه: ۷ ؛ الرعد: ۲۹؛ النور: ۵۵ ؛ يونس: ۹؛ البقره: ۲۵۷؛ الطلاق: ۱۱؛ القصص: ۶۷.

والساميه. (۱) هـذا ومن جـانب آخر، يُبنى أسـاس الإيمان والعمل الصالـح على معرفه الله. روى عن الإمام على(عليه السـلام) أنه قال: «معرفه الله سبحانه أعلى المعارف». (۲) وكذلك قال(عليه السلام): «أول الدين معرفته». (۳)

كما نُقل أنّ أعرابياً جاء إلى النبى(صلى الله عليه و آله)،

فقال: ما رأس العلم يا رسول الله؟»، فأجابه النبى(صلى الله عليه و آله): معرفه الله حق معرفته. (۴)

و فى روايه أخرى، أن أعرابياً جاء إلى النبى(صلى الله عليه و آله)، فقال:

يـا رسول الله، أى الأعمـال أفضل؟» فأجابه(صـلى الله عليه و آله): «العلم بالله»، فقيل له: «نسأل عن العمل وتجيب عن العلم»، فقال رسول الله(صلى الله عليه و آله): «إنّ قليل العمل يَنفع مع العلم وإنّ كثير العمل لا يَنفع مع الجهل. (۵)

وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى فضيله معرفه الله أنه قال:

لو يعلم النـاس مـا فى فضل معرفه الله (عزّ وجلّ)، ما مـدّوا أعينهم إلى ما متّع الله به الأعـداء من زهره هـذه الحياه الـدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقل عنـدهم مما يطؤونه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفه الله (عزّ وجلّ) وتلـذّذوا به تلذّذ من لم يزل فى روضات الجنات مع أوليـاء الله، إنّ معرفه الله (عزّ وجلّ) أنسٌ من كلّ وحشهٍ، وصاحبٌ من كلّ وحـدهٍ، ونورٌ من كلّ ظلمهٍ، وقوهٌ من كلّ ضـعفٍ، وشفاءٌ من كلّ سقم. (۶)

ومن الآثار التى ذكرت فى الروايات لمعرفه الله: الأمل فى الله، (۷) والدعاء وطلب

۱- (۱) . المجادله: ۱۱؛ طه: ۷۵.

۲- (۲) . غرر الحكم: ح ۹۸۶۴.

۳- (۳) . نهج البلاغه: الخطبه ۱.

۴- (۴) . بحار الأنوار: ۱۴/۳ و ۲۶۹.

۵- (۵) . جامع بيان العلم: ۴۵/۱.

۶- (۶) . اصول الكافى: ۲۴۷/۸.

۷- (۷) . ثواب الأعمال: ۱۶۳.

الحاجه من الله، (۱) والغنی عن الناس، (۲) والتسليم والرضا بقضاء الله وقدره، (۳) وبذل الجهود من أجل الحياه الأبديه. (۴)

ملخص ما سبق

۱. لكلّ علم غايه ينتهی إليها العلم، وأمّا الغايه الرئيسيه من علم الكلام هی: الدفاع عن المعتقدات الدينيه. تتحقق هذه الغايه الكليّه عبر المراحل الست كالتالی:

۱. استنباط المعتقدات الدينيه من مصادرها، وتبيان المسائل المستنبطه، وتصنيف العقائد فی نظام منسجم، وإثباتها والردّ على شبهات المخالفين والمنكرين، ونقد الأفكار والمدارس المعاديه للدين.

۲. تعتبر المعتقدات أساس الأعمال وركنها؛ ولذلك سمّی علْم الكلام بأصول الدين؛ حيث إنّ موضوعه يتمحور حول المعتقدات الدينيه.

۳. إنّ المنهج الذی نعتمده فی طرح المباحث الاعتقاديه، هو المنهج العقلی والنقلی. ففی كلّ مبحث نطرح الاستدلال العقلی أولاً ثمّ نستشهد بآيه أو روايه عليها، لكی نثبت تلاؤم المعقولات مع المنقولات.

۴. يتلخّص الدور الرئيسی للدين فی هدايه البشر، والهدايه فی الدرجه الأولی، أمر اعتقادی، ثمّ فی الدرجه الثانيه ترتبط بالأعمال.

ص:۴۱

۱- (۱) . غرر الحكم: الحكمه ۳۲۶۰.

۲- (۲) . المصدر: الحكمه۸۸۹۶.

۳- (۳) . اصول الكافی: ۶۰/۲ و ۶۲.

۴- (۴) . غرر الحكم: الحكمه۶۲۶۵.

الأسئله والبحوث

۱. ما هی مهامّ الکلامی؟

۲. ماذا یراد بعلم اصول الدین، حینما یُطلق علی علم الکلام؟

۳. هل تعتبر الهدایه فی الدرجه الأولی، أمراً اعتقادیاً أو عملیاً؟ ولماذا؟

۴. اذکر آیه مبارکه وروایه شریفه، وأثبت عقلیّتها.

۵. اذکر آثار معرفه الله والإیمان بالله فی حیاتک الشخصیه؟

ص:۴۲

۳– طرق معرفه الله (۱)

اشاره

أهداف الدرس:

التعرف على:

۱. معرفه الله العقليّه؛ ۲. دليل الاحتياط العقلى؛ ۳. البراهين العقليّه على وجود الله.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

ذكرنا في المباحث السابقه، غايه علم الكلام ورسالته أو وظائف المتكلّمين ونشاطاتهم. كما أشرنا إلى منهجنا فى طرح المباحث العقـديه، وقلنا: «إنّ المباحث الاعتقاديه المختلفه بما فيها معرفه الله تعالى، والعدل، والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وغيرها من المباحث، نطرحها على نحو يصـدّقها العقل وإن لم توجد روايه أو آيه فيها، ونستشـهد على قدر المسـتطاع، بآيه مباركه أو روايه شريفه لكـلّ مبحث». وتطرّقنـا إلى دور القرآن الكريم والحـديث فى علم العقيـده أيضـاً، كمـا أسـلفنا القـول عن آثـار معرفه الله وقيمتها. وفى ما يلى نستعرض طرق معرفه الله.

طرق معرفه الله

ذُكرت طرق متعدده لمعرفه الله تعالى فى الآيات القرآنيه والروايات الشريفه.

ص:۴۳

ویمکن تقسیم هذه الطرق باعتبارات مختلفه. فإذا نظرنا إلیها من منطلق العوامل التی ترشد الإنسان إلی معرفه الله، رأینا: أنّ الله تعالی وأنبیاءه وأوصیاءه(علیهم السلام) هم طرق معرفه الله؛ حیث یقول الله(تعالی) فی محکم کتابه:

إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی ۱ ، کما یقول فی مکان آخر من القرآن الکریم: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِی إِلَیْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ. ۲

وروی عن الإمام محمد الباقر(علیه السلام) أیضا:

بِنا عُرِف اللهُ وبنا وُحِّد اللهُ تبارک وتعالی. (۱)

وأمّا من جانب المعرفه البشریه، فیعدّ: العقل، والفطره، والقلب. طرق معرفه الله تعالی. ونتناول فی هذه الدروس تلک الطرق فی مبحثی المعرفه العقلیه والمعرفه الفطریه، ویتخللهما المباحث الاُخری.

المعرفه العقلیه

اشاره

إنّ العقل أحد القوی الإدراکیه للإنسان وله دور ممیّز فی معرفه الله (تعالی) أیضاً. ومن الواضح أنّ العقل من مصادر المعرفه وطرقها وهو أحد الحجج، وحجیته ذاتیه ولیست اکتسابیه؛ أی لیس الأمر هو أن تُثبت روایهٌ أو آیهٌ حجّیهَ العقل حتی نقبلها. بل العقل أساساً یُری الإنسان الحقیقهَ ولا یمکن أن یقال لأحد أدرکَ الحقیقهَ بعقله: «إنّ فهمک خطأ وغیر صحیح». وتعترف الآیات القرآنیه والروایات الشریفه بحجیه العقل؛ حیث إنّ المعارف الإسلامیه تتلاءم مع العقل، کما تثبتُ حقّانیه الإسلام بالعقل؛ فلذلک لا یمکن إنکار الأساس المتمثّل فی العقل. إنّ الله یدعو المشرکین والکفار والمنافقین

۱- (۳) . اصول الکافی: ۱۴۵/۱.

إلى التعقّل والتفكير بعبارات مثل أفلا تَعقلون ويعاتبهم على الإهمال فى ذلك. وقد روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنّه قال عن دور العقل فى معرفه الله تعالى:

بالعقل عَرَفَ العبادُ خالقَهم وأنّهم مخلوقون، وأنّه المُدبِّر لهم وأنّهم المُدبَّرون، وأنّه الباقى وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خَلقه، من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، بأنّ له ولهم خالقاً ومُدبِّراً لم يَزل ولا يَزول. (١)

ويتوصّل الإنسان بالعقل ومن خلال التفكير فى المخلوقات إلى خالقها، كما يُعرف من وجود النار بعد رؤيه الدخان.

إنّ الأدله العقليه على وجود الله متعدده ومتنوعه جداً. بعضها إمّا لم يتعرض لها القرآن الكريم والروايات الشريفه إطلاقاً، وإنّما اشير فيهما إليها فحسب، كما أنّ بعضها الآخر ذُكر كثيراً فى الآيات القرآنيه ولا سيما فى الروايات الشريفه. وطبعاً فإننا لا ننوى فى هذه الدروس، طرح كافه الأدله العقليه، بل إنّما نقتطف من خلال الأدله المتنوعه والمتعدده التى طرحها المسلمون والمسيحيون واليهود، الأدلّةَ التى تمّ الاهتمام الأكثر بها فى الآيات والروايات.

العقل الفطرى والعقل الرياضى

إنّ الأدله العقليه التى تمّ التأكيد عليها فى الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، هى الأدله التى تخاطب العقل السليم والفطرى؛ أى العقل الذى يتمتّع به كلّ إنسان، ولا يراد به العقل الرياضى أو المنطقى والفلسفى الذى يختص ببعض الأشخاص ولا يتقبّل إلّا البديهيات الأوليه التى يكون احتمال الخطأ والخلاف فيها صفراً. وبعباره اخرى، فالمراد بالعقل هنا، هو الذى يعدّ من شروط التكليف ويتمتّع كلّ إنسان عادةً به فى سن البلوغ أو قبله بقليل، وبالتالى يصبح مخاطباً بالتكاليف الإلهيه من الأوامر والنواهى.

۱- (۱) . المصدر: ۲۹.

فهـذا العقل حينما ينظر إلى الكون، يدرك حدوثه ونظمه ويبرهن من خلال (وجود النظم)، على ضـروره وجود الناظم، فى حين أنّ العقل الرياضـى، منذ اللحظه الأولى يشكّ فى وجود العالم؛ حيث يحتمل أنّ كل ما يُرى، هو توهمات لا تمتّ للحقيقه بصله، فالعقـل الرياضـى مـا دام لم يُخفِّض احتمـال الخطأ والخلاف إلى الصـفر، فـإنّه لا يقبـل وجود الكون؛ كمـا أن مسأله «۴ ۲*۲» يستحيل فيهـا احتمال الخطأ. فكثير من المسائل التى تُقبَل بمنزله الأمور العقليه والبـديهيه، هى من البـديهيات عنـد العقل السـليم وليس عنـد العقل الرياضـى والمنطقى. ويُعدّ الاسـتدلال بوجود المصـنوع على وجود الصانع وكذلك كثير من المباحث القرآنيه والروائيه من هـذا القبيـل، ولـذلك يمكن استيعابهـا للجميع. ولـذا فـإنّ ثمره الاسـتدلال بوجود المخلوق على وجود الخالق، هى اقتنـاع العقـل السـليم بوجـود الله؛ مع أنّ العقـل الرياضـى والمنطقى يسـتطيع أن يستشـكل على هـذا الاسـتدلال ويورد عليه هـذا الاستشـكال ويواصـل البحث. كما لا يزال بحث الأدله على وجود الله مسـتمرّاً حتى يومنا هـذا، ويورد المنكرون إشـكالات عليها ويردّ المؤمنون بدورهم على. هذه الإشـكالات، والردود خارجه عن مرتبه العقل المشترك وتندرج تحت الجدل العقلى، والأخير لا يرتبط بموضوع بحثنا هذا.

ثلاثه مواقف من وجود الله

إنّ الإنسـان عنـد مواجهه أىّ قضـيه بمـا فيهـا «الله موجود»، يمكن أن يتخـذ ثلاـثه مواقف: موقف القبول، موقف الإنكار، موقف التعليق (أى لاـ يتخـذ موقف القبول أو الإنكـار)؛ فـإذا اقيم دليـلٌ على قبولها، يحكم العقل بقبولها، وإن كانت هناك أدلّه لردّها، وانكارها فسوف يرفضـها العقل، وإن لم يكن دليل على قبولها أو ردّها، فالعقل يحكم بالصـمت ولا يميل إلى طرف. وعليه فمن لاـ يمتلـك أدله على وجود الله(تعالى)، يجب أن لا ينكر وجوده، بل عليه أن يعلّق الحكم ويبحث عن أدله. كان أحـد المنكرين ينكر وجود الله؛ لأنّه لم يكن يستطيع

ص:۴۶

إقامه دلیل علی وجود الله، فجاء إلی الإمام جعفر الصادق (علیه السلام)، فقال له الإمام:

«هل یَجحَدُ العاقلُ ما لا یَعرِفُ؟» (۱)

دلیل الاحتیاط العقلی

إذا افترضـنا عـدم امتلاکنا لـدلیل یثبت وجود الله أو عـدمه، فالعقل أیضا یمتلک دلیلًا یحکم بوجود الله تعالی معتمداً علیه. وهذا الدلیل هو «الاحتیاط العقلی فی الأمور المهمه والمصیریه». ولهذا الدلیل بضع مقدّمات، وهی کما یلی:

الأولی: إنّ الله إمّا موجود وإمّا غیر موجود ولیس هناک احتمال ثالث.

الثـانیه: فیمـا یتعلّق بـالله، لا بـدّ أن یُختار أحـد الطریقین: إمّا أن یؤمن العبـد بالله، وإمّا أن لا یؤمن به. والاحتمال الثانی له وجهان: الأـوّل إنکـار وجود الله، والثـانی تعلیق الحکم إثباتـاً أو نفیاً. والنتیجه فی کلتـا الحالتین واحـده؛ أی لا یومن العبـد بالله ولابـدینه ورسـله، ولا یؤدی الأعمال والفرائض الـدینیه فی کلتا الحالتین، فحینئـذ إن کان الله موجوداً –وهو موجود حقّاً – فالشـخص الذی لم یؤمن بالله تعالی، یشقی ولا یسعد، وسیکبّ یوم القیامه علی وجهه فی النار، سواء أنکر الله أو لم یؤمن به.

الثالثه: أنّ حاصل التقسیمات المذکوره هی أربع حالات کما یلی:

۱. إن الله موجود ویؤمن الإنسان به. وبهذا سینال السعاده الأبدیه والخالده، إزاء تحمّل المتاعب الدنیویه المحدوده والمؤقته.

۲. إنّ الله موجود، ولکنّ الإنسان لا یؤمن به، وحینئذ یتخلّص من المتاعب الدنیویه، إلّا أنّه سیصاب بالعذاب الأبدی والخالد.

۳. إنّ الله لیس موجوداً، والإنسان یؤمن به. وبهذا إنّما یتحمّل المشقّات الخفیفه ویتعب قلیلاً.

۱- (۱) . المصدر: ۷۳.

۴. لیس الله بموجود ولا یؤمن الإنسان به، فعندئذ یتخلّص من المتاعب المؤقته.

فبناءً علی المقدّمات المذکوره، حینما یدرس العقل هذه الاحتمالات الأربعه ویقیّمها، یستنتج أنّ فوائد الإیمان أکثر بکثیر من فوائد عدم الإیمان. وبعباره أخری: إذا آمنّا وکان الله موجوداً، نصل إلی السعاده الأبدیّه، فی مقابل تحمّل المتاعب المؤقته. وإن لم یکن الله موجوداً، فقد تحمّلنا المشقات التافهه فحسب؛ ولکن إن کان الله موجوداً ولم نؤمن به، فستکون جهنم والعذاب الخالد بانتظارنا، بینما إن لم یکن الله موجوداً، فقد أدّینا العبادات المحدوده التی لیس فیها مشقه کبیره. هذا وأنّ المشقات والأتعاب هذه، هی عین الرحمه والخیر والفائده التی یکتسبها الإنسان فی هذه الدنیا، وهی أکثر بکثیر من تحمل متاعبها. فالعقل یحکم بالاحتیاط فی حالات کهذه، والإیمان بالله یلازم الاحتیاط. کما روی أنّه دخل رجل من الزنادقه علی الإمام أبی الحسن الرضا(علیه السلام)، وعنده جماعه، فقال له:

أیها الرَجُل، أرأیتَ إن کان القولُ قولَکم - ولیس هو کما تقولون - ألسنا وإیّاکم شَرعاً سَواء، لا یَضرّنا ما صلّینا وصُمنا وزکّینا وأقرَرنا؟ فسکت الرجل، ثمّ قال أبو الحسن(علیه السلام): وإن کان القول قولَنا - وهو قولنا - ألستُم قد هَلَکتُم ونَجَونا. (۱)

التعارض الظاهری

حینما نقرأ الآیات القرآنیه والروایات الشریفه التی تتحدّث عن الهدایه ومعرفه الله، نلاحظ فیها الإشاره إلی قدره العقل فی معرفه الله من جانب، ومن جانب آخر نری فی بعضها الآخر أنّ الهدایه بید الله فقط. وتدلّ الروایه التالیه علی القسم الأول: «بالعقل عَرَفَ العبادُ خالقَهم»، (۲) وتدل هذه الآیه المبارکه: إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی ، (۳) وکذلک

۱- (۱) . الکافی: ۷۸.

۲- (۲) . المصدر: ۲۹.

۳- (۳) . اللیل: ۱۲.

الروايه «لا تُدرَک معرفه الله إلّا بالله» (١) على القسم الثانی.

ویتصوّر احتمالان للجمع بین هاتین المجموعتین من الآیات القرآنیه والروایات الشریفه کالتالی:

الأوّل: هو أنّ هذه الآیات والروایات المستند إلیها فی الاستنتاج الثانی، تشیر إلی المعرفه الفطریه والقلبیه التی وهبها الله للإنسان، فی حین أنّ الروایات المذکوره فی الاستنتاج الأول، تتناول معرفهَ الله العقلیه.

الثانی: أن نقول: إنّ المعرفه العقلیه رغم أنّها عمل عقلی، إلّا أنّ الله یعرّف نفسه للعقول من خلال مخلوقاته، بعباره أخری فقد جعلَ الله المخلوقات، آیاتٍ وعلاماتٍ تدلّ علیه سبحانه، ویکون العقل علی نحو یقرّ بالخالق عبر رؤیه مخلوقاته وآیاته، ویهدی الإنسانَ إلی وجود الله ویذکّره به. یقول الإمام علی(علیه السلام) فی هذا الصدد: «بها تجلّی صانعُها للعقول». (٢)

وعلیه، فالعقل یستطیع أن یستدل بالمخلوقات علی وجود الخالق. وقد أشارت هذه الروایه إلی هدایه الله والمعرفه العقلیه معاً.

البراهین العقلیه علی وجود الله

أ) السیر الأنفسی

لقد أشیر فی عدید من الروایات الشریفه، بما فیها هذه الروایه المشهوره:

من عَرَفَ نفسَه، عرف ربَّه، (٣)

إلی الطریق الأنفسی بغیه إثبات وجود الله(تعالی). فالنفس البشریه هی إحدی

١- (١) . التوحید،الشیخ الصدوق: ١۴٣.

٢- (٢) . نهج البلاغه: الخطبه١٠٨.

٣- (٣) . بحار الأنوار: ٣٢/٢؛ غرر الحکم: الحکمه ۴۶٣٧.

المخلوقات، وأنّ الله كما تجلّی للعقول من خلال الآیات الآفاقیه، فقد ظهر للعقول أیضاً عبر الآیات الأنفسیه. ولکن بما أنّ النفس هی أقرب الموجودات إلی خالقها، فیعدّ الاستدلال بالنفس علی وجود الله، من أقوی البراهین العقلیه علی وجود الله. فالإنسان بعد التخلّص من التعلّقات الدنیویه والتحرر من شرنقه أفکاره وهمومه، وبعد العوده إلی ذاته، یتمکّن من إدراک روحه ونفسه. فإذا أدرک نفسَه بالعلم الحضوری ووجدها، یری فی نفسه التغیّر والتحوّل والتعلّق، ویلمس بالحس الباطنی، فقره وحاجته. وبتعبیر آخر، یدرک أنّه مصنوع ومخلوق، ویستدل العقل بالمصنوع علی وجود الصانع. ویبدو أنّ روایه «عَرفتُ اللهَ بفَسخ العَزائم، وحَلّ العُقود، ونقض الهِمَم» (۱) والروایات المشابهه لها، (۲) تلمح إلی هذا التفسیر للسیر الأنفسی. ویشیر الإمام علی(علیه السلام) فی هذه الروایه، إلی أنّه عزمتُ تاره علی إنجاز فعل، ولکن انفسخ عزمی وحصل انفصال بینی وبین إرادتی، فعرفت أنّ المدبِّر هو شخص آخر. فعلیه، یبرهن الإنسان من خلال تقلّباته النفسیه وفقره وحاجته، علی وجود الصانع ومدبّر النفوس الذی یتمثّل فی الله سبحانه.

ویتمیّز السیر الأنفسی عن سائر الطرق لإثبات وجود الله بأننا فی هذا الطریق ندرک بالعلم الحضوری، المخلوقیه بوضوح أکثر؛ لذلک، من یستدلّ بهذا الطریق علی وجود الله سبحانه، یعترف بوجوده بشدّه أکثر.

ب) السیر الآفاقی

حینما یأتی الکلام فی القرآن الکریم، عن الآیات والأدله علی وجود الله، یشیر غالباً إلی الظواهر الکونیه المتعدده، والآیه المبارکه التالیه هی مصداق لهذه الحقیقه:

۱- (۱) . نهج البلاغه: الحکمه ۲۵۰.

۲- (۲) . علی سبیل المثال، راجع: التوحید، الصدوق: ۲۸۸.

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ. ١

یعّرف الإمام علی(علیه السلام) منهج أنبیاء الله فی معرفه الله، بأنه الاستدلال بالآیات التکوینیه علیه تعالی ویقول:

الذی سُئلت الأنبیاء عنه، فلم تَصِفه بِحَدٍّ ولا ببعضٍ، بل وَصفتَه بِفِعالِه ودلّت علیه بآیاته. (١)

وکذلک نقل عنه(علیه السلام):

هل یکون بِناءٌ من غیر بانٍ أو جِنایهٌ من غیر جانٍ. (٢)

وروی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

وجود الأفاعیل دلّت علی أنّ صانعاً صَنعها، ألا ترى أنّک إذا نَظرتَ إلی بناءٍ مُشَیَّدٍ مبنیٍّ، علمتَ أنّ له بانیاً، وإن کنتَ لم ترَ البانیَ ولم تُشاهده. (٣)

وکما تلاحظون، یتلخّص أساس الاستدلال بالآیات التکوینیه فی أنّ العقل یبرهن بالمصنوع علی وجود الصانع. وبعباره أخری، عندما ینظر العقل إلی ظاهره یوجد فیها علامات المصنوع، یثبت وجود الصانع، کما أنّه حینما یری بناء مشیّد ومرتفع، یدرک أنّ له بانیاً، وإن لم یُرَ البانی، وبالتالی، فالعقل عندما یدقق فی الکون وظواهره الموجوده، یقیم دلیلاً علی أنّ الکون کبناءٍ مصنوع، بحاجه إلی صانع.

وتوجد فی الکون والعالم میزات متعدده تدل علی المصنوعیه ویمکن جعل هذه المیزات نقطه البدایه للاستدلال علی وجود الله. وبین هذه المیزات، هناک میزتان أهم من المیزات الأخری وهی حدوث الظواهر، والنظم، وربما یمکن إرجاع سائر المیزات إلی هاتین المیزتین:

١- (٢) . اصول الکافی: ١٤١/١.

٢- (٣) . نهج البلاغه: الخطبه١٨٥.

٣- (٤) . اصول الکافی: ٨١/١.

۱. حدوث الظواهر

إنّ الموجود الحادث، من منظور العقل بحاجه إلى مُحدِث. حينما ننظر إلى الكون وظواهره وما وردت فيه من أدله، نشاهد آثار الحدوث فيه وتدل على أنه مُحدَث، ويعطينا الدليل على أنّه بحاجه إلى مُحدِث قديم أزلى قائم بنفسه، ولا ـ يحتاج هو إلى مُحدِث آخر.

من منظور الإمام على(عليه السلام)، فإنّ الله أعطانا الدليل على وجوده وقدمه بحدوث مخلوقاته، حيث يقول(عليه السلام):

الدالّ على قِدَمه بحدوث خلقه، وبِحدوث خَلقه على وجوده. (۱)

النقطه الهامه فى برهان الحدوث تكمن فى السؤال التالى: ما هى علامات الحدوث؟، فقال الإمام الرضا(عليه السلام) فى الردّ على سؤال سائل طرح هذا السؤال:

أنت لم تكن، ثمّ كنتَ، وقد علمتَ أنّك لم تُكوِّن نفسَك ولا كوَّنك مَن هو مثلُك. (۲)

كما روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فى هذا الصدد:

كلّ مُتجزَّئٍ أو مُتوهَّمٍ بالقلّه والكثره، فهو مخلوق دالّ على خالقٍ له. (۳)

وبالتالى، إذا نظرنا إلى أىّ مخلوق فى الكون، نشاهد أنّ فيه قابليه التجزئه والتحليل والزياده والنقص والتغيّر والتبدّل والعدم، وكلّ موجود كهذا، لا يكون إلّا محدَثاً ومخلوقاً ومفتقراً إلى وجود أحدثه وصنعه وهو يدبّر أموره. (۴)

۲. نظم الظواهر الكونيه

النظم هو: أحد مواصفات الكون، وأوضح دليل وأبلغ شاهد على أنّ العالم مخلوق

۱- (۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۵.

۲- (۲) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): ۱۳۴/۱.

۳- (۳) . اصول الكافى: ۱۱۶/۱.

۴- (۴) . راجع: نفس المصدر: ۷۷؛ الاحتجاج: ۷۹/۲.

لخـالق عـالِم؛ حيث إنّ النظـام الـدقيق السائـد فی كلّ ظاهره كاشف عن دخاله قـدره كبری. فهـذا الكون بإبـداعه ونظامه يحمل الـدلائل علی قـدره المبـدع، ولاـ يمكن أن نعتبر وجود هـذا التناسق العجيب بين أجزاء الكون صـدفهً. وعليه فالعقل يبرهن بهـذا النظم البـاهر علی وجود الصـانع الـذی يكون فی قمّه العلم والحكمه والقـدره اللاـ نهـائيه. وفی الحقيقه فالأـمر كمـا يقول الإمـام علی(عليه السلام):

ظَهرَ فی العقول بما يُری فی خلقه من علامات التدبير. (۱)

يعتبر الإمام جعفر الصادق(عليه السلام)، استدلالَ العقل الدليلَ الأول علی وجود الله، ويقول:

أوّل العِبَر والأدلّه علی البارئ (جلّ قُدسه) تهيئه هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها علی ما هی عليه. (۲)

وتجـدر الإشاره – فی خاتمه بحث المعرفه العقليه– إلی نقطه وهی أنّ نتيجه الاسـتدلالات العقليه علی وجود الله، تظهر فی إثبات خـالق الكون أنّه يتّصف بصـفات: العلم، والحكمه، والقـدره، والقِـدم، والأـزليه. ومع هـذا – كما أشار الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فی حديثه عن مبحث السير الآفاقی – فإنّ الإنسان فی هذا الطريق لا يری الخالق ولا يوفَّق إلی معرفه الله مباشرهً والحضور فی محضـره المقـدّس. فكـلّ شـخصٍ يـدرک من خلاـل رؤيه بنـاء مرتفع جميـل، وجودَ بنّـاء محترف، ولكن لا يوفَّق فی الحوار المباشـر مع بنّائه ليسـتطيع من خلاـله التعرف علی البنّـاء مباشـره، علی نحو يقوم البنّـاء بتعريف نفسه. فالله سـبحانه كما غاب عن العيون، احتجب عن العقول أيضاً؛ حيث روی عن المعصوم(عليه السلام):

إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار. (۳)

ص:۵۳

۱- (۱) . أصول الكافی: ۱۴۱/۱؛ نهج البلاغه: الخطبه۱۸۲.

۲- (۲) . بحار الأنوار: ۶۱/۳.

۳- (۳) . تحف العقول: ۲۴۵.

وفی وضعیه کهذه والتی فیها لا ـ نستطیع إنکار الله من جهه ولا ـ نتمکن من رؤیه الله بصوره مباشره من جهه أخری، نتحیّر فی الذات الإلهیه المقدسه؛ إذ تحصل الحیره فی شیء یتضح لنا من جهات، ویبهم علینا من جهات أخری؛ أی لا نکون جهلاء بکافه أبعاد الشیء ولا علماء بها تماماً. فالتدبّر والتأمّل الأکثر فی ظواهر الکون، لا یقلل من هذا التحیر، بل یزید علیه أکثر من ذی قبل؛ حیث ندرک بإمعان النظر فی المصنوعات، أنّ الصانع یستحیل أن یکون نظیراً وشبیهاً لها. فالمصنوع، له لون وتحیّز وکمیّه وکیفیّه و...، بید أنّ الصانع ینزَّه عن الاتصاف بهذه الصفات. والخلاصه فإنّ الله لا یشبه المخلوقات فی شیء من الصفات، وإذا اتصف بصفات المخلوقات، فإنّ الخالق یصیر مخلوقاً أیضاً.

فالله منزّه عن کافّه صفات المخلوقات التی یعرفها الإنسان، وهناک تباین بین الخالق والمخلوق فی الذات والصفات. یقول الإمام الرضا(علیه السلام):

فکلّ ما فی الخَلق لا یُوجد فی خالقه، وکلّ ما یمکن فیه، یمتنع من صانعه. (۱)

کما روی عن الإمام علی(علیه السلام) أنه قال:

مُباین لجمیع ما أحدث فی الصفات، (۲)

ویقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) أیضاً:

وهو خلاف ما یُعقَل (۳)

وکذلک یقول:

إنما یُعقل ما کان لصفه المخلوق، ولیس الله کذلک. (۴)

ص:۵۴

۱- (۱) . توحید الصدوق: ۴۰.

۲- (۲) . المصدر: ۶۹.

۳- (۳) . اصول الکافی: ۸۲/۱.

۴- (۴) . المصدر: ۱۰۸.

فهذه النقاط أعلاه، هی ما يصطلح عليه فی الروايات الوارده عن المعصومين(عليه السلام) ب-«الإخراج عن الحدّين»، (۱) والمقصود منها، هو إخراج الله تعالی عن النفی والتشبيه. الإخراج الذی ينتهی إليه الطريق العقلی، وتتجلّی إحدی نتائجه فی التحيّر فی الذات الإلهيه، والشعور بالحاجه إلی معرفه الخالق القلبيه بشكل مباشره وسنشرح هذا النوع من المعرفه فی المباحث اللاحقه، وتحديداً فی بحث المعرفه الفطريه.

ملخص ما سبق

۱. تعددت الطرق إلی معرفه الله، وأشير إلی بعضها فی القرآن الكريم والروايات الشريفه.

۲. المصادر المعرفيه التی تهدی الإنسان إلی الطريق، هی عباره عن: العقل والقلب (الفطره)، وعلی هذا الأساس يمكن تقسيم طرق معرفه الله إلی قسمين: الطرق العقليه، والطرق القلبيه (الفطريه).

۳. أوّل دليل عقلی – فی فرض عدم أی دليل آخر – يثبت الإيمان بالله، يسمی بالاحتياط العقلی أو برهان الرهان.

۴. بناءاً علی دليل الاحتياط العقلی، يحكم العقل بأنّ الإنسان يجب أن يؤمن بالله؛ وذلك لأنّه لو لم يكن موجوداً لا يضرّه إيمانه وأعماله العباديه ضرراً كبيراً. وإن كان الله موجوداً، فكفره وإنكاره يجرّانه إلی الخسران الدائم والشقاوه الأبديه.

۵. تتم دراسه البراهين العقليه علی وجود الله فی مجموعتين: الأولی: السير الأنفسی، والثانيه: السير الآفاقی.

۱- (۱) . راجع: المصدر: ۸۲، ۸۴ و ۸۵.

۶. فی السیر الأنفسی، یدرک الإنسان وجود الله سبحانه من خلال التأمل فی الآیات الکامنه التی یشاهدها فی نفسه.

۷. فی السـیر الآفـاقی، یثبت الإنسـان وجود الله سـبحانه، وذلـک عبر إمعان النظر فی الآفاق والمخلوقات وملاحظه ما یحیط به فی هذا الکون.

بما أنّ السیر الأنفسی هو مقدمه لأثبات وجود الله، وعلم الإنسان بنفسه علم حضوری، فهو أقوی وأکثر تأثیراً من السیر الآفاقی.

ص:۵۶

الأسئله والبحوث

۱. علی أساس المصادر المعرفیه للإنسان، ماهی أقسام طرق معرفه الله ؟

۲. ما هو الفارق بین العقل الفطری، والعقل الریاضی، والمنطقی والفلسفی؟

۳. اشرح دلیل الاحتیاط العقلی.

۴. ما هی الفروق بین السیر الأنفسی والسیر الآفاقی؟

۵. اشرح برهان الحدوث.

۶. کیف یمکن اعتبار نظم الظواهر کدلیل علی وجود الله؟

۷. اکتب مناظره افتراضیه بین مؤمن وکافر، بحیث یرشد المؤمن، فی نهایه المطاف، الکافر للحق، وذلک علی أساس إقامه أحد الأدله العقلیه علی وجود الله.

۸. راجع المکتبه وابحث عن خمسه کتب تتضمّن إثبات وجود الله سبحانه، واذکر أسماءها.

۴- طرق معرفه الله (۲)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

۱. ضروره المعرفه الفطريه لله تعالى؛

۲. معنى الفطره فى القرآن والروايات؛

۳. المعرفه الفطريه والمعرفه القلبيه هما على السواء.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

قدّمنا فى الدروس الماضيه طرق معرفه الله ، وذكرنا أنّ طرق إثبات وجود الله بإمكانها أن تنقسم إلى قسمين وهما: الطرق العقليه، والطرق القلبيه.

والطرق العقليه بدورها تتحقق بطريقتين: السير الآفاقى والسير الأنفسى.

نبدأ فى السير الأنفسى من أنفسنا وننتهى إلى إثبات وجود الله، فى حين أنّنا فى السير الآفاقى نستدل على وجود الله بالمخلوقات الأخرى، حيث كلّ مخلوق يحمل بذاته أبلغ الأدله على وجود الله (سبحانه)؛ وعليه سوف نبرهن فى القسمين المذكورين بالمخلوق على الخالق، أو بالفعل الإلهى على الفاعل، أو بالمعلول على العله.

ونستعرض فى هذا الدرس، المباحث المتمحوره حول الطرق القلبيه لمعرفه الله.

ص:۵۹

معرفه الله الفطريه والقلبيه (۱)

الفرق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه

إنّ المعـارف العقليه دائمـاً على نحو يثبت بهـا وجود الـذات الإلـهيه بصوره عـامه، وفى بعض الحالاـت، إضـافه إلى ذلك، تثبت بعض الصـفات الإلهيه كالعلم والقدره وغيرها من الصـفات أيضاً، إلّا أنّها لا تقام فيها علاقه مباشـره مع الله، مثلاً حينما نرى دخاناً من بعيـد، نتوصّل به إلى وجود النار. ففى هـذا المثال، يكون الـدخان وسـيله وواسـطه لمعرفه النار، رغم أننا لم نر النار عن كثب ومباشـرهً. كما يدل بناءٌ مشيَّدٌ على أنّه بحاجه إلى بانٍ، مع أننا لم نر البانى. فعليه، يتم إثبات وجود الله بالعقل ومع الواسطه، إلّا أنّ هناك معرفه تثبت وجود الله دون أيه واسطه وهى المعرفه القلبيه وفيما يلى نتطرق إليها.

عدم جواز تشبيه الله بالمخلوقات

كمـا تقـدم فإنّنـا نسـتدل على وجود الله بالمخلوقـات. والسؤال الـذى يطرح هنا، هو: هل يمكننا أن نسـتنتج من مشاهـده صـفات المخلوقات ومواصـفاتها، وجود نفس هـذه الصـفات والمواصـفات لله؟، بمعنى أننا بمشاهده الأبعاد المكانيه الثلاثه للمخلوقات – وهى الطول والعرض والارتفـاع- نحكم بـأن الله يمتلـك هـذه المواصـفات أيضـاً؟ والجواب هو: أنّ العقـل يحكم بخلاـف هـذا الاـفتراض؛ إذ لو كـانت لله صوره وحجم، ولو كـان حادثاً، اعتبر مخلوقاً أيضاً، وما اسـتطاع أن يكون خالقاً، لـذلك لا يمكن من خلال تشبيه الله بالمخلوقات، استحصال صفات الله ومواصفاته.

روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

فكلُّ ما فى الخلق لا يُوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه، يَمتنع مِن صانعه، (۱)

ص:۶۰

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۴۰.

كما يقول الإمام على(عليه السلام) أيضا:

مُباينٌ لجميع ما أحدث فى الصفات. (۱)

تحيُّر العقول فى معرفه الله

رغم أنّ العقل يتمكّن من إثبات الذات الإلهيه وبعض صفاته، كالنظم، والعلم، والقدره، وغيرها من الصفات الأخرى، إلا أنّه يتحيّر فى معرفه الذات الإلهيه، فالعقل يدرك أنّ الله موجود، ولكن فى نفس الوقت، يستحيل أن يتصف بصفات الأجسام كالصوره والحجم والوزن واللون والرائحه وغيرها من الصفات؛ إذ إنّ هذه الصفات تختص بالمخلوقات والله منزّه عن صفات المخلوقات.

ففى هذه الظروف، يتحيّر العقل؛ حيث إنّه يقيم الأدله على وجود الله، ولكن يتحير فى كيفيه معرفه ذاته. فتقع الحيره عندما يعرف الإنسان شيئاً من جانب، وفى الوقت نفسه، يكون جاهلاً به من جانب آخر. فإن لم نعرف أىّ شيءٍ عنه، لم نتحيّر فيه؛ حيث - كما قلنا - إننا لا نعلم شيئاً عنه. وكذلك إذا عرفنا شيئاً بشكل تام فإنّنا لن نتحيّر فيه، بل تأتى الحيره عندما نتمكّن من إثبات وجود شيءٍ ولا نستطيع معرفه المزيد عنه.

ففى مثال النار، حينما نتنبّه إلى وجود النار من خلال رؤيه الدخان، نتحيّر فى النار، ولكن بعد مشاهدتها مباشرهً، تزيل عنا الحيره. كما تذهب هذه الحيره عنّا، عندما نشاهد البنّاء الذى أشاد البناء، فماذا علينا أن نفعل من أجل إزاله الحيره عنا فى المقام؟

والجواب: هو أنّ الطريق الوحيد لإزاله الحيره فى معرفه الله، يتلخّص فى معرفه الله مباشرهً ودون أيه واسطه. يجب أن نطلب من الله أن يعرّفنا نفسه. كما روى عن الأئمه المعصومين فى مختلف الأدعيه: «اللهمّ عرّفنى نفسك».

۱- (۱) . المصدر: ۶۹.

فالإنسان يدرك وجود الله بالمعرفه العقليه، ولكن يريد أن يدركه مباشره. ولا يمكن تحقق هذا الشهود والمعرفه إلا بالقلب والذى يعبّر عنه بالمعرفه القلبيه أو الفطريه.

وقد تقدّم فى مبحث المعرفه العقليه أنّ الإنسان يستدلّ من خلال المخلوقات على وجود الله. والآن نتحدّث عن معرفه يتجلّى الله بها لقلب الإنسان وروحه ولا تلعب الاستدلالات العقليه والاستدلال بالمخلوقات دوراً فى حصول هذه المعرفه. ويُطلق فى الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، مصطلحات «المعرفه القلبيه أو المعرفه الفطريه أو الشهود القلبى أو الفطرى»، على هذه المعرفه. روى أن رجلا جاء إلى أميرالمؤمنين، فقال:

يا أميرالمؤمنين هل رأيت ربَّكَ حين عبدتَه؟»، فأجابه الإمام(عليه السلام): «ما كنتُ أعبدُ ربّاً لم أرَه،

وفى الأجابه عن هذا السؤال وهو كيف رأيتَه؟»، يقول الإمام(عليه السلام):

لا تُدركه العيون فى مشاهده الأبصار ولكن رأتْه القلوب بحقائق الإيمان. (۱)

رؤيه الله (تعالى)

يتمّ التعبير عن المعرفه القلبيه بالرؤيه؛ حيث إنّ المعرفه القلبيه تتحقق مباشرةً ودون أيه واسطه، وتحصل المعرفه فى الرؤيه، مباشرةً ودون أيه واسطه أيضاً، كما يمكن المعرفه بوجود النار مباشرةً من خلال مشاهدتها المباشره. طبعاً يجب الانتباه إلى أنّه يستحيل رؤيه الله بالبصر؛ حيث إنّها يلزم منها الجسميه والتحيّز والصوره، وهذا ممتنع فى حقّ الله تعالى. يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام): «فَطَرَهم على معرفته أنّه ربّهم»، (۲) وكذلك يقول الإمام الحسين(عليه السلام) فى دعاء عرفه: «أوجبْتَ علىَّ حُجَّتك بأن ألهَمْتَنى معرفتك». (۳)

۱- (۱) . اصول الكافى: ۹۸/۱؛راجع: نهج البلاغه، الخطبه ۱۷۹.

۲- (۲) . المحاسن: ۲۴۱/۱.

۳- (۳) . إقبال الأعمال: ۳۴۰.

المعرفه الفطریه

قبلّ کلّ شیءٍ یجب أن نعلم السبب فی تسمیه هذه المعرفه (القلبیه) بالمعرفه الفطریه. لقد جاء فی القرآن الکریم: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ.... ۱

فتدعو هذه الآیه المبارکه الناس إلی الدین الحنیف، وتعتبره «فطره الله»، وتبیّن بأنّ الإنسان خُلق علی هذه الفطره وأنّها لا تتبدّل ولا تتغیّر، وأنّ الدین الصحیح والذی لا عوج فیه، هو الدین الفطری.

«الحنف» یعنی: المیل إلی جهه، و«الحنیف» یعنی «الطریق المستقیم» ویطلق علی الذی یمیل عن الباطل إلی الدین الحق.

و «الفطر» لغهً: أول الشیء وبدایته، ولذلک استعمل بمعنی «الخَلْق»؛ حیث إنّ خلق شیءٍ یعنی: إیجاده وبدایه وجوده وتحقیقه.

یقول ابن عباس: «کنت لا أدری ما « ...فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ... »، (۱) حتی أتانی أعرابیان یختصمان فی بئر ، فقال أحدهما لصاحبه: «أنا فطرتها، أنا بدأتها». (۲) فعلیه، یعنی «الفطر» الابتداء والاختراع، و«الفطره» تُطلق علی حاله من الابتداء. وبما أنّ معرفه الإنسان القلبیه والمعرفه التی وهبها الله للإنسان، هی المعرفه الابتدائیه التی یعرف الله بها، وتکون مع الإنسان منذ ولادته وقبل اکتساب أیه معرفه أخری، فإنّه یُطلق علیها «المعرفه الفطریه». وفی الحقیقه فإنّ الله خلق الإنسان علی نحو یعرف الله قلباً وجعل فی نفسه معرفه کامنه لله. والمعرفه الفطریه، هی مبدأ تنطلق منه معارف الإنسان القلبیه لله. لقد فُسّرت «الحنیفیه» فی

۱- (۲) . فاطر: ۱.

۲- (۳) . راجع: معجم مقاییس اللغه: ۵۱۰/۴؛ النهایه: ۴۵۶/۳؛لسان العرب: ۵۶/۵.

الروايات الشريفه، بالفطره والمعرفه الفطريه لله، حيث روى:

ما الحنيفيه؟ قال: هى الفطره التى فَطَرَ الناسَ عليها، فطر الله الخلقَ على معرفته. (۱)

سأل زراره، الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) عن تفسير الآيه المباركه فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها. فأجابه الإمام:

فَطَرَهم على التوحيد عند الميثاق على معرفه أنّه ربّهم. (۲)

وكذلك يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فى تفسير آيه الفطره:

فَطَرَهم على أنّه ربَّهم، ولولا ذلك لم يَعلموا، إذا سُئِلوا مَن ربَّهم ولا مَن رازقَهم. (۳)

وإحدى النقاط التى تستفاد من هذه الروايه الشريفه، هى أنّ المعرفه المعطاه للإنسان فى بدء خلقه، ليست المعرفه العقليه؛ إذ إنّ الإنسان يحصل على المعرفه العقليه من خلال التفكير والسير الآفاقى والأنفسى. بل هى المعرفه الفطريه التى وهبها الله للإنسان. وتصرّح هذه الروايه بأنّه لولا هذه المعرفه المعطاه، لم يستطع الإنسان معرفه ربّه. وطبعاً لا تنفى هذه الروايه، إثبات الذات الإلهيه، بل هى تقول: إنّ الإنسان دون المعرفه الفطريه وإن كان يشعر بالحاجه والفقر إلى غيره وهو يثبت أصل وجود الله تعالى، إلّا أنّه لا يعرف من هو ربّه وليس له معرفه شهوديه ومباشره به.

فيطلق على هذه المعرفه «المعرفه الفطريه»؛ لأنّ الله تعالى أودع هذه المعرفه فى نفس الإنسان وروحه، عندما كان فى العالم الذى سبق عالم الدنيا ويعرف بعالم الذر، واختلطت خلقتنا الأولى بهذه المعرفه؛ حيث إن «فَطَر» يعنى الخلقه الأولى.

۱- (۱) . المحاسن: ۲۴۱/۱.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۳۳۰.

۳- (۳) . المحاسن:۲۴۱/۱.

معرفه الله القلبيه

لا يراد بالقلب فی مصطلح «معرفه الله القلبيه» هو القلب المادی وتلک القطعه اللحميه التی تقع فی الجانب الأيسر من الصدر، بل المقصود به الروح الطاهره الإنسانيه والسالمه من كلّ دنس.

تقع المعرفه القلبيه فی مقابل المعرفه العقليه. فالانسان فی المعرفه العقليه يستدلّ بمعونه عقله علی وجود الخالق، بينما فی المعرفه القلبيه، تحصل الروح – دون وساطه العقل والمخلوقات – علی درجه من معرفه الله. وبعباره أخری، يُقصد بالمعرفه القلبيه، معرفه تدرک موجوداً دون أی نشاط فكری (لا يحتاج إلی البرهنه عليه) ويحصل لها الكشف بالعلم الحضوری. ولا يريد الإمام علی(عليه السلام) بقوله «رأتْه القلوبُ...»، هو أن وجود الخالق يَثبت بالتأمل فی المخلوقات وإقامه الاستدلال، بل يقصد به أنّ شهود الله يحصل بالقلب والروح. فعليه، يظهر الفارق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه فی أنّ الأخيره تتحقق من دون توسط التفكير والاستدلال بالمخلوقات. والفارق الآخر هو أن العقل رغم أنّه يثبت خالق الكون، إلّا أنّه لا يتمكّن من رؤيه الخالق مباشرةً؛ فی حين أنّ الله يُری وتُشاهد الذات الإلهيه نفسها فی المعرفه القلبيه، و«أراهُم نفسَه» وليس أراهم آياته، علی حدّ تعبير الإمام محمد الباقر(عليه السلام). وأمّا فی المعرفه القلبيه، فالعقل يلزم العاقل، الإيمان بخالق الآيات وصانعها. ويتضح من هذه النقاط، أفضليه المعرفه القلبيه علی المعرفه العقليه.

المعرفه الفطريه مِن صنع الله

تُعدّ فی بعض الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، الهدايهُ ومعرفهُ الله من أفعال الله ومصنوعاته؛ فعلی سبيل المثال، لقد جاء فی القرآن الكريم: إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللّهَ يَهْدِی مَنْ يَشاءُ... ، (1) وروی عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

۱- (۱) . القصص: ۵۶.

ليس لله على خلقه أن يَعرِفوا، وللخلق على الله أن يُعرّفهم، ولله على الخلق إذا عرَّفهم أن يَقبلوا. (1)

لما سُئل أميرالمؤمنين(عليه السلام) «بمَ عرفتَ ربَّك؟»، أجاب الإمام(عليه السلام): «بما عرَّفنى نفسَه».

فليست هذه بالمعرفه العقليه, كما أسلفنا القول عنه فى المباحث الماضيه، إذ لو كانت المعرفه العقليه، لأجاب الإمام: «لقد توصلّت إلى الله بالتدبّر فى السماوات والأرض وبالسير الآفاقى والأنفسى». فمراد الإمام على(عليه السلام) بهذا الكلام، هو المعرفه القلبيه والمباشره - من دون أى توسط-، ولذلك قال(عليه السلام): «بما عرَّفنى نفسَه»، أى عرفت الله بتلك المعرفه حيث أظهر نفسه لى، وما توصّيلت إلى معرفته بالتفكير العقلى. ذكرنا فى المباحث السابقه وعند البحث عن «التعارض الظاهرى»، تلاؤم هذه الآيات والروايات مع المعرفه العقليه، وأما المفهوم الدقيق لهذه الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، فهو معرفه الله القلبيه والفطريه. وفى هذه المعرفه يعرّف الله نفسَه - مباشرةً ومن دون أى توسط - لنفوس البشر وقلوبهم.والقلوب إنّما هى أوعيه المعرفه وظروفها، وليست خالقه المعرفه. فما يحدث فى المعرفه القلبيه، هو أنّ الله يبيّن نفسه لقلوب البشر، والإنسان يرى الله بقلبه. ولكن يجب الالتفات إلى هذه النقطه وهى: «ليست الرؤيه بالقلب كالرؤيه بالعين». (2)

ملخص ما سبق

١. تتم الطرق العقليه لإثبات وجود الله سبحانه، غير مباشره ومع الواسطه.

٢. تتمثل طريقه معرفه الله مباشرةً فى المعرفه الشهوديه والقلبيه والرجوع المباشر إلى الله.

١- (١) . اصول الكافى: ١٦٣/١.

٢- (٢) . توحيد الصدوق: ١١٧.

۳. یمکن القول – وفقاً لآیه الفطره – بأن الدین الحنیف والحقیقی هو الفطره الإلهیه والتی خلق الله البشر علی أساسها.

۴. تشیر الروایات المرویه عن الأئمه الأطهار(علیهم السلام) إلی أنّ المقصود من الفطره، هو: الدین الحنیف، والتوحید، ومعرفه الله.

۵. یُطلق علی المعرفه القلبیه، «المعرفه الفطریه» أیضا. والسبب فی تعلیل هذه التسمیه هو أنّ الإنسان یدرک الله بهذه المعرفه، مباشرهً ومن خلال القلب (الروح والنفس).

۶. سبب الحاجه إلی المعرفه الفطریه هو أنّ المعرفه العقلیه لا تتمکّن من تعریف الله للإنسان مباشرهً ومن دون الواسطه، بل تبرهن بأدله علی وجوده سبحانه.

الأسئله والبحوث

١. ما هو الفارق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه؟

٢. لماذا يتحيّر العقل فى الذات الإلهيه؟

٣. لماذا تسمّى المعرفه القلبيه بالمعرفه الفطريه؟

۴. اشرح العوامل والحالات - بالتأمل فى حياتک الشخصيه - التى سبّبت تقرّبک وتوجّهک إلى الله، وشعورک بالحضور أمام الله سبحانه.

۵. اذکر - من خلال مطالعه حياه العلماء الکبار - بعض الموارد من شهود الله تعالى.

۵– طرق معرفه الله (۳)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

۱. زمان ومكان إعطاء المعرفه القلبيه والفطريه للإنسان؛

۲. ميزات المعرفه الفطريه؛

۳. طرق تذكّر المعرفه الفطريه.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

طرحنا بحثاً فى الـدرس السابق حول معرفه الله الفطريه وسـجّلنا نقاطاً من خلال دراسه معنى الفطره لغهً، وماهى اسـتخدامات هـذا المصـطلح فى القرآن الكريم والروايـات الشـريفه؟ منهـا أنّ المعرفه القلبيه هى المعرفه الوحيـده الفطريه وهى – خلافـاً للمعـارف العقليه – تحصل بالشـهود المباشـر ودون أىّ واسـطهٍ. هذا وأن المعرفه الفطريه من صـنع الله، وهبها الله سبحانه للعباد، ومن هنا، لا تؤثر الاستدلالات العقليه فى تحصيلها.

معرفه الله الفطريه والقلبيه (۲)

موقف ومكان إعطاء المعرفه القلبيه والفطريه

من الأسئله المهمه التى تُطرح حول المعرفه الفطريه، هو أنّ الإنسان – للمره

الأولى – كيف ومتى وأين حصل على هـذه المعرفه؟ طبعاً وإن لم نسـتطع الإجابه على هـذا السؤال، إلا أنّه لا يتزعزع وجود هذه المعرفه ولا نسـتطيع أن ننفى أساسها؛ حيث إنّها معرفه وجدانيه وشهوديه، والمهمّ هو أنّها تذكّر الإنسان بالله. والأسئله حول مكان منح هذه المعرفه، تندرج فى الدرجه الثانيه من الأهميه. ومع هذا، فهناك كثير من الآيات القرآنيه والروايات الشـريفه نتناول هذه الأسـئله ونشـير تحديـداً إلى مكان منـح المعرفه الفطريه. يقول القرآن الكريم فى هـذا الصـدد: وَ إِذْ أَخَـذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنّا کُنّا عَنْ هذا غافِلِینَ. ١

تتطرق هـذه الآـيه المباركه إلى مرحله من مراحل خلق البشـر، وهى المرحله التى أخـذ الله من بنى آدم الإقرار بربوبيته والشـهاده بهـا، وتمّ أخـذ هـذا الإـقرار، لئلاـ يسـتطيع الكفـار والمشـركون أن يحتجّوا بأننا كنا غافلين عن الله، أو لأنّ آبائنا كانوا مشـركين، فأصبحنا على منهجهم مشركين أيضاً.

ويسـتفاد مـن هـذه الآـيه الشـريفه، أنّ الله تعـالى جمـع بنى آدم فى مرحله خـاصّه، ووهب معرفته لهم وأخـذ من الجميـع الإـقرار بربوبيته، والبشـر بـدورهم اعترفوا بالربوبيه الإلهيه. وتُعـدّ هـذه المعرفه والإقرار حجّه بالفعل على كافه البشـر، وتتضـح هذه الحجّه على نحو لاـ تتمكن الظروف العائليه والبيئه الاجتماعيه المحاطه بالكفر، من إزالتها تماماً، لـذلك، فإنّ الله يحتـجّ يوم القيامه على المشركين والكفار بها، ولا يقبل ذريعه غفلتهم أو شرك آباءهم. (١)

فإذا أضـفنا هذه الآيه إلى آيه الفطره – التى سـبق ذكرها – نسـتنتج أنّ تلك الفطره، هى معرفه الله؛ حيث – وفقاً لآيه الفطره – إنّ الله تعالى أودع معرفته فى قراره النفس

ص:٧٠

١- (٢) . راجع: خدا از ديدگاه قرآن (الله من منظور القرآن الكريم): ۴٧.

الإنسانيه وخلق الإنسان على هـذه المعرفه، فهو مفطور على معرفه الله. من هنا، يمكن القول بأنّ هـذه المعرفه القلبيه التى تحققت فى عالم الذر، هى المعرفه الفطريه التى فُطر الإنسان عليها.

يقول زراره:

سألتُ الإمام محمـد الباقر(عليه السـلام) عن آيه الميثاق»، فأجاب الإمام: «قال: أخرَجَ مِن ظهر آدمَ ذُرِّيَّته إلى يوم القيامه، فخرجوا كالذَّرّ فَعرَّفهم وأراهم نفسَه ولولا ذلک، لم يَعرِف أحدٌ ربَّه. (۱)

سبب نسيان عالم الذر

ربّما يطرح هذا السؤال، وهو: «إن كان هناک عالم الذر، فلماذا نسينا هذا العالم ولم نتذكّره؟»

فى البدايه يجب القول بأننا يمكن أن ننسى الأعمال التى فعلناها قبل أسبوع؛ وعليه، فمن الطبيعى أن ننسى عالماً لا يُعلم متى وقع، وكم سنهً مضت عليه. ولكن الروايات الشريفه تعطى جواباً آخر على هـذا السؤال؛ حيث روى عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام):

ثَبَتت المعرفه فى قلوبهم ونَسَوا الموقف، سيَذكرونه يوماً ما، ولولا ذلک، لم يَدرِ أحدٌ مَن خالقه ولا مَن رازقه. (۲)

وكذلک نقل عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى شرح آيه الميثاق:

كـان ذلـک معاينهَ الله فأنساهم المعاينه وأثبتَ الإقرار فى صـدورهم، ولولا ذلک، ما عَرف أحـدٌ خالقه ولا رازقه وهو قول الله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ.... ۳

۱- (۱) . اصول الكافى: ۱۳/۲.

۲- (۲) . المحاسن: ۲۴۱/۱.

وفقاً لما جاء فی الآیات القرآنیه فإنّه إذا سُئل الکفار عن خالقهم، فإنّهم یقولون: «الله».

طبعاً یجب أن نلتفت إلی أنّ الکفار ینکرون الله بألسنتهم، ولکن فی نفس الوقت، یؤمنون به فی قراره أنفسهم؛ إذ أودع الله هذه المعرفه حتی فی قلوب الکفار.

هذا وإنّ الروایه وظّفت تعبیر «فأنساهم المعاینه»؛ وهذا التعبیر یرمز إلی أنّ شدّه المعرفه قد زالت؛ بحیث لو کانت تلک الشده باقیهً، لم نستطع أبداً أن نواصل الحیاه فی هذا العالم الدنیوی. فلا یزال أساس المعرفه موجوداً فی قلوبنا ونحن نتذکّرها حتی فی هذا العالم.

مواصفات المعرفه الفطریه

یمکن استنباط نقاط عدیده من آیه المیثاق والروایات الوارده فیها، منها:

۱. ترجع خلفیه المعرفه الفطریه والمعرفه القلبیه إلی قبل هذا العالم، حیث رأی بنو آدم الله تعالی بقلوبهم للمرّه الأولی فی عالمٍ سبَقَ هذا العالم المادی.

۲. تمّت معرفه الله فی الموقف الأوّل بکلّ وضوح وبمنتهی الشدّه، علی نحو عُبِّرَ التعبیر عنها بالرؤیه والمعاینه.

۳. لقد نسی البشر موقف رؤیه الله ومکانها، کما نسوا هذه المعرفه، وأنساهم الله هذه المعرفه، ولکن فی الوقت نفسه، بقی أساس هذه المعرفه والإقرار بالله فی روح الإنسان ونفسه. فالإنسان یتذکّر المعرفه هذه فی هذا العالم الدنیوی، وطبعاً تختلف درجات هذا التذکّر فی الإنسان، بحیث یمکن إدراک المعرفه فی منتهی الوضوح، کما وُفّق الأئمه الأطهار(علیهم السلام) وبعض المؤمنین لإدراک هذه المعرفه. سُئل الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) عن الله تعالی:

هل یراه المؤمنون یوم القیامه؟ قال(علیه السلام): نعم، وقد رأوه قبل یوم القیامه، فقیل: متی؟

قال: حين قال لهم أَ لَسْتُ بِرَبِّكَمْ قالُوا بَلى

،ثمّ سكت ساعةً، ثم قال: وإنّ المؤمنين لَيَرونَه فى الدنيا قبل يوم القيامه ... وليست الرؤيه بالقلب كالرؤيه بالعين. (۱)

فعلى الرغم من أنّ البشر نسوا منذ الولاده المعرفه الفطريه والمعاينه، إلا أنّها بقيت فى أرواحهم وأنفسهم، وهى تُعدّ أساس المعارف القلبيه التى تحصل فى هذا العالم المادى. لقد جرت سنه الله أن يذكّر الإنسان بهذه المعرفه مراراً، وأتمم حجته عليه ليس فى مجال العقل فحسب، بل فى مجال القلب أيضاً. فالله يذكّر الإنسان بالمعرفه الفطريه من خلال الطرق المختلفه بما فيها الرزايا والمشاكل.

لاحظنا فى الآيه – محل البحث – أنّ سبب إعطاء المعرفه الفطريه للبشر وأخذ الإقرار منهم، هو عدم تمكينهم من التمسّك بذريعه يوم القيامه فيقولوا: «كنا غافلين عن الله ، وحيث إنّ آباءنا كانوا مشركين، فأصبحنا نحن مشركين أيضاً». وبالتالى فالآيه تبيّن أنّ معرفه الله القلبيه حجّه على الإنسان؛ لذلك لا تؤثر الظروف العائليه والاجتماعيه فى إزاله هذه المعرفه.

۴. انّ المعرفه الفطريه والقلبيه عامه، بحيث تشمل كافه البشر. وتتمحور الآيه المذكوره حول بنى آدم ولا يلاحظ فيها أىّ تخصيص، كما تُصرّح الآيه وعديد من الروايات الشريفه بهذه الحقيقه، منها الروايات التى استخدم فيها تعبير: «لولا ذلك لم يَعرف أحدٌ ربّه». وكذلك نقلت روايات عن الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) تدلّ على فطره الإنسان الإلهيه، وعلى سبيل المثال نذكر إحداها: «كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطره» يعنى: المعرفه بأنّ الله (عزّ وجلّ) خالقُه، كذلك قوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ. ۲

طرق تذكّر المعرفه الفطريه

لا تُعدّ المعرفه الفطريه والقلبيه كطريق لإثبات وجود الله (تعالى)، وفى الحقيقه

۱– (۱) . توحيد الصدوق: ۱۱۷.

نتسامح فی تسمیه هذا الطریق بالدلیل القلبی والفطری علی وجود الله؛ حیث إنّ إثبات وجوده (تعالی) عمل عقلانی ویتحقق بطرق عقلیه. والمنهج الذی یجب أن نسیر علیه هو السعی فی سبیل تجلّی المعرفه الفطریه الکامنه فی قلب الإنسان. بتعبیر أدق: یجب أن نتذکّر مرّه اخری المعرفه التی غفلنا عنها.

ویعتبر القرآن الکریم والروایات الشریفه أنّ المهمّه الرئیسیه للأنبیاء والکتب السماویه هی تذکیر الإنسان بمعرفه الله. یقول الله (تعالی) فی محکم کتابه: فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ ، (۱) ویقول فی وصف القرآن الکریم: ...إِنْ هُوَ إِلاّ ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِینٌ. ۲

ویشرح الإمام علی(علیه السلام) – فی الخطبه الأولی من نهج البلاغه – رساله الأنبیاء کما یلی: فبَعثَ فیهم، رسلَه وواتَرَ إلیهم أنبیاءَه لِیَستأدوهم میثاقَ فِطرَته، ویُذکّروهم مَنسیَّ نعمَته. (۲)

ویصف الإمام علی(علیه السلام) معرفه الله بأنّها نعمه منسیّه، ویذکر أنّ الأنبیاء جاءوا لتذکیر العباد بهذه النعمه الإلهیه. فنحن قطعنا میثاقاً وعهداً مع الله تعالی، فیجب أن یذکّرنا أحدٌ بذلک المیثاق، فبُعث الأنبیاء لإنجاز هذه المهمه.

وینقل المؤرخ الشهیر، المسعودی فی کتابه مروج الذهب، خطبه متینه جداً عن أمیرالمؤمنین(علیه السلام). وقد جاء فی هذه الخطبه – ضمن التطرّق إلی عظمه الرسول الأعظم (صلی الله علیه و آله)- بأنّ الرسول کان ینبّه الناس علی العهد والمیثاق الذی اخِذَ منهم فی عالم الذر:

فضّل محمداً(صلی الله علیه و آله) فی ظاهر الفَتَرات، فدعی الناسَ ظاهراً وباطناً، ونَدَبَهم سِرّاً وإعلاناً، واستدعی(صلی الله علیه و آله)، التنبیه علی العهد الذی قدّمه إلی الذَّرِّ قبل النسل. (۳)

۱- (۱) . الغاشیه: ۲۱.

۲- (۳) . نهج البلاغه: خطبه ۱.

۳- (۴) . بحار الأنوار: ۲۱۴/۵۴؛ خاتمه مستدرک الوسائل: ۱۲۱/۱.

والآن نستعرض الطرق الأساسيه للتذكّر والتنبّه.

۱. الرزايا والمصائب

إحـدى الطرق التى يتـذكّر الإنسـانُ فيهـا اللّهَ (سـبحانه)، هى وابتلاـئه بالمصـائب والمشاكـل المعقّـده، ففى اللحظـات التى تُحيط بالإنسان الأخطار والرزايا، تخيبُ ظنونه فى غير الله، وينقطع أمله عن غيره، ولا يولى اهتماماً بالشؤون الدنيويه والأسباب الظاهريه، ولذلك تزول الحجب المانعه عن المعرفه الفطريه وتتصل القلوب بربّ الأرباب، ويُشرق نور الله فى قلب الإنسان.

جاء رجل إلى الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) وقال له:

يابن رسول الله دُلَّنى على الله ما هو؟ فقد أكثر علىّ المجادلون وحيّرونى». قال(عليه السلام) له: «يا عبد الله هل ركبتَ سفينه قط؟» قال: نعم، قال (عليه السـلام): «فهل كُسِـرَت بك حيث لا سـفينه تنجيك ولا سـباحه تغنيك؟» قال: نعم، قال (عليه السـلام): «هل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟» قال: «نعم» . قال الإمام الصادق(عليه السلام):

فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى، وعلى الإغاثه حيث لا مغيث.

كما أشير فى كثير من الآيات القرآنيه إلى هذه المسأله، منها:

وإذا مَسَّكم الضُّرُّ فى البحر، ضلَّ مَن تَدعونَ إلاّ إياه، فلمّا نجّاكم إلى البرّ أعرضتُم وكان الإنسان كفوراً. (۱)

۲. التدبّر فى الآيات الإلهيه

ومن الطرق الاُخرى للتـذكير بالمعرفه الإلهيه التفكّر فى المخلوقات والتـدبّر فى النظم السائـد فى عالم الكون، والذى يُعبَّر عنه فى المصطلحات القرآنيه بالآيات

ص:۷۵

۱- (۱) . الإسراء: ۶۷؛راجع: العنكبوت: ۶۵ ؛الأنعام: ۴۰؛الزمر: ۸ ؛النمل: ۶۲ ؛الروم: ۳۳ ؛النحل: ۵۳.

والعلامات الإلهيه، فهى تذكّر الإنسان بالمعرفه القلبيه، فضلاً عن كونها حججاً عقليةً على وجود الله. وربّما يمكن أن يعترف الإنسان بوجود الله ، من خلال التفكّر فى مخلوقاته، ويتوصل بهذا الطريق إلى المعرفه العقليه لله تعالى، ولكنّه يستطيع أن يجتاز هذه المرحله ويعرف الله بالمعرفه القلبيه أيضاً، بحيث يشعر بالحضور فى محضر الله، ويتوجّه إليه تعالى. ويشعر بانكسار قلبه، ويرافق الخضوع والخشوع هذاالشعور المعنوى، ويكون فى مراحله العاليه مصحوباً بالبكاء والمناجاه والتوسّل والتوجّه إلى الله. فهذه الحاله هى: حاله تذكّر بالله تعالى وتوجّه العبد إليه بالمعرفه القلبيه.

۳. العباده

من أهمّ الطرق التى تذكّر الإنسان بالمعرفه القلبيه لله (تعالى)، هى العباده والمناجاه. ويختصّ هذا الطريق بالمؤمنين، ويمكن أن تُنتج العبادهُ أعلى درجات تذكّر المعرفه الفطريه لله سبحانه.

ويكمن الأثر الأهم للعبادات وغايتها العاليه فى التذكير بالله تعالى، كما يصف الله الصلاه بأنّها: ذكر الله، حيث يقول فى محكم كتابه: ...وَ أَقِمِ الصَّلاهَ لِذِكْرِی. ۱ ونقل عن الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) أيضا:

الصلاهُ مِن شرايع الله، وفيها مرضاهُ الربِّ (عزّ وجلّ)، وهى منهاج الأنبياء، وللمُصلّى حبّ الملائكه وهدىً وإيمانٌ ونورُ المعرفه. (۱)

وليس المراد – فى هذه الروايه الشريفه– بنور المعرفه الدليل العقلى على وجود الصانع والخالق، بل المقصود منها، المعرفه القلبيه لله تعالى.

ص:۷۶

۱– (۲) . الخصال: ۵۲۲/۲.

ویحاول بعض أن یعرّف العبادات بأنّها عدیمه الأهمیه. فهم یقولون: «إنّ المهمّ هو الاعتقاد بالله وتذکّره تعالی ولا یحتاج إلی القیام بالأعمال العبادیه». وطبعاً ینبثق هذا الرأی من سوء الفهم؛ إذ یعتبر الله تعالی أنّ تحصیل المعرفه والتنبّه الحقیقی بها یتحقق من خلال العبادات ویعدّها کوسیله للتذکیر بالله سبحانه. بید أنّ البعض یترکون القیام بالأعمال والعبادات التی أمر الله بها، ویسعون فی ذکر الله من خلال الأعمال التی یرونها صحیحه، وإن تکن هذه الأعمال منهیّه عنها من قِبل الله تعالی. وفی الحقیقه أصیب هؤلاء الأشخاص بنوع من التناقض والتضاد؛ حیث یبحثون عن معرفه الله ورضوانه عبر طریق یرفضه الله وینهی عنه.

۴. الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه

ومن وسائط تحصیل معرفه الله القلبیه، هی طلب المعرفه من الله (سبحانه). وکما أسلفنا القول، فإنّ المعرفه موهبه إلهیه وهبها الله للإنسان، فعلیه، یکون تذکّر هذه المعرفه بید الله أیضاً، ویجب أن ندعو الله أن یعطیها لنا مره اخری ویوجّهنا إلیها ویذکّرنا بها. کما یشاهد فی الأدعیه کثیراً، أنّ الأئمه الأطهار(علیهم السلام) یطلبون من الله أن یهبهم معرفه الله، فعلی سبیل المثال، ورد فی الروایات الشریفه: «اللهم عرِّفنی نفسَک». (۱)

ویمکن اندراج طریقه الدعاء تحت الطریقه السابقه (العباده)؛ إذ إنّ الدعاء من أقسام العباده أیضا. روی عن الإمام الرضا(علیه السلام) فی تفسیره للآیه المبارکه

اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ

:«استزادهٌ فی المعرفه بربِّه وبعظمته وکبریائه». (۲)

وللمعرفه والهدایه درجات ومراتب أیضاً، وفی الحقیقه نطلب الهدایه

۱- (۱) . کتاب الغَیبه، الشیخ الطوسی: ۳۳۳.

۲- (۲) . بحار الأنوار: ۵۴/۸۲.

والمعرفه الأكثر من الله عبر الـدعاء، حيث إنّ الهدايه يجب أن تُعطى للإنسان دائماً، وإذا حُرم منها لحظةً سيقع الإنسان في دوّامه الضلاله والظُلمه، كمصباح يحتاج للإضاءه إلى اتصاله دائماً بالكهرباء، فإذا انقطع هذا التيار الكهربائي المستمر، ينطفئ المصباح.

٥. الالتزام بولايه الأئمه الأطهار وحبّهم(عليهم السلام)

يتمثّل أحد الطرق للتذكير بالمعرفه القلبيه في الالتزام بولايه أهل البيت والعصمه(عليهم السلام) ومحبّتهم. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام) في هذا الصدد:

مَن سرَّه أن ينظر إلى الله بغير حجاب، وينظر الله إليه بغير حجاب، فليتولّ آلُ محمد وليتبرّأ مِن عدوّهم. (١)

فهم خلفاء الله (تعالى) في الأرض، ومن هنا لا يمكن تصوّر العداوه لخليفه الله وفي الوقت نفسه، أنّ يعطى الله له معرفته. فهذه ليست من السنن الإلهيه، حيث لا يعطى الله أفضل موهبته المتمثله في المعرفه القلبيه والشهوديه، للذي يعادي خليفته، بل يهبها للذي يرضى عنه. وطبعاً يجب أن لا ننسى أنّ الله تعالى أعطى شيئاً من المعرفه الشهوديه، حتى للأعداء والكفّار، ليتمّ الحجّه عليهم، ولكن يعطى الدرجات العليا من المعرفه لأحبّائه.

وأشارت الروايات الشريفه والأدعيه الوارده عن الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، إلى هذه المسأله؛ فعلى سبيل المثال، جاء في زياره الجامعه الكبيره: «مَن أراد اللَّه بدأ بكم». (٢)

وطبعاً لا يراد بالمعرفه هنا، إثبات وجود الله سبحانه، بل المقصود منها الدرجات

١- (١) . المحاسن: ١٣٣/١.

٢- (٢) . مفاتيح الجنان، زياره الجامعه الكبيره.

العـاليه من المعرفه القلبيه، فمن يريـدها، يجب عليه أن يتوسـل بالأـئمه المعصومين(عليهم السـلام) إلى الله تعـالى ويتولّاهم، لكى يمنّ الله عليه بالمعرفه هذه.

وتختلف معرفه الله الفطريه والقلبيه عن الطرق الأخرى لمعرفه الله (تعالى). ولا يمكن القول بأنّ من اتّصف بـذكاء أعلى، يحصـل على معرفه أكثر لله، بـل يكمن أهمّ طريق لاكتسـاب معرفه الله ، فى نيـل رضوان الله، وهو لا يحصل إلّا بإطاعه الله والعمل بأوامره وولاء الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، والدعاء وغيرها من الأعمال التى تؤدّى إلى رضوانه تعالى.

ملخّص ما سبق

۱. وفقـاً لآـيه الميثـاق، جمـع الله فى موقـف خـاص، بنى آدم برمّتهم وأعطـاهم معرفته، وأخـذ من جميعهم الإـقرار بربوبيته، وهم شهـدوا بربوبيته أيضاً. هـذه المعرفه والإقرار حجّه على كافه البشـر، وقد بلغت كمال وضوحها، بحيث لا تسـتطيع الظروف العائليه والبيئه الاجتمـاعيه المحـاطه بـالكفر، إزالتها تماماً، وعليه، فإنّ الله يحتـجّ يوم القيامه على المشـركين والكفار بها، ولا يقبل ذريعه غفلتهم أو شرك آبائهم.

۲. تتلخّص أهم ميزات المعرفه الفطريه فيما يلى:

– ترجع خلفيه المعرفه الفطريه والقلبيه إلى ماقبل العالم الـدنيوى، والإنسان رأى الله للمره الأولى من خلال القلب، فى عالم سـبقَ هذا العام.

– فكانت معرفه الله واضحه تماماً فى الموقف الأول، على نحو عُبّر عنها ب–«الرؤيه والمعاينه».

– قد نسـى بنو آدم بمشـيئه الله موقفَ رؤيته وشدّه معرفته أيضاً، رغم أنّ أساس المعرفه والإقرار بالله بقى فى أرواحهم وأنفسـهم. فالإنسان يتذكّر هذه المعرفه فى هذا العالم المادى ولكن يتم هذا التذكّر، بدرجات مختلفه من حيث الشدّه والضعف حتّى

یصل إلی درجه یمکنه فیها أن یدرک المعرفه بکل وضوح.

ویتمّع الجمیع بالمعرفه الفطریه والقلبیه وتشمل کافه البشر.

۳. إنّ طرق تذکّر المعرفه الفطریه هی ما یلی:

ابتلائه بالمصائب والمشاکل، التدبّر فی الآیات الإلهیه، العباده، الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه، الالتزام بولایه الأئمه الأطهار(علیهم السلام) ومحبّتهم.

الأسئله والبحوث

۱. متی کان موقف إعطاء المعرفه القلبیه للإنسان؟

۲. لماذا لا نتذكّر هذا الموقف؟

۳. ما هی ممیزات المعرفه القلبیه التی تُستفاد من آیه المیثاق والروایات الوارده فیها؟

۴. ما هی طرق تذكّر المعرفه الفطریه؟

۵. أجْرِ تحقیقاً میدانیّاً وحدّد أكثر طرق تذكّر المعرفه الفطریه، تأثیراً ورواجاً.

۶- الأسماء والصفات

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

١. معنى الاسم والصفه؛ ٢. الصفات الذاتيه والصفات الفعليه؛ ٣. الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

تطرّقنا في الدروس السابقه إلى مصدر، ومواصفات، وموقف المعرفه الفطريه المعطاه، واستنتجنا منها أنّ كافه البشر يتمتّعون بهذه المعرفه، إلّا أنّ الحجب الدنيويه تسبب غفلتهم عنها. من هنا، لا يحتاج الإنسان إلى إقامه البراهين العقليه على وجود الله تعالى، بل يتذكّر اللهَ بعد رفع هذه الحجب الماديه. ومن العوامل التي تؤثّر في ازدهار هذه المعرفه، وقوع الإنسان في الحالات الحرجه والصعبه. هذا وإنّ التأمّل في الآيات الأنفسيه، والعلامات الآفاقيه، والعباده تجعل القلوب تتوجّه إلى هذه المعرفه. ونستعرض في هذا الدرس، مبحثاً جديداً في مجال معرفه الله يتعلّق بالأسماء والصفات.

الأسماء والصفات

يمكن تقسيم المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات إلى قسمين:

ص:٨٣

۱. المباحث العامه حول أسماء الله تعالی وصفاته، من دون التلمیح إلی صفه أو اسم خاص.

۲. المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات الخاصه.

ویطرح فی القسم الأول مباحث عامّه کمعنی الاسم والصفه، وتقسیم الصفات الإلهیه، والتشبیه، والتنزیه، وتوقیفیه الأسماء الإلهیه والتی نطلق علیها «المفاهیم العامّه للأسماء والصفات». وندرس فی القسم الثانی، مباحث: کالتوحید، والعدل، والعلم، والقدره الإلهیه.

المفاهیم العامّه للأسماء والصفات

أولاً: معنی الاسم والصفه

اشاره

معناهما لغهً:

تضاربت آراء اللغویین فی أصل مفرده «اسم». فذهب الکوفیون إلی أنّها مشتقه من «وسم» وتعنی العلامه، ومال اللغویون البصریون إلی أنّ أصلها یرجع إلی «سموّ» وهی تعنی العلوّ والرفعه. وکلٌّ من هاتین الفئتین یستدلّون بأدله علی آرائهم، إلّا أنّ کلیهما یتّفقان علی هذه النقطه وهی أنّ «الاسم» تعنی العلامه. ف-«الاسم» هو کلمه تدلّ علی المسمّی، أی تطلق علی الإنسان أو الحیوان أو الأشیاء، وتکون علامه لها.

ولفظه «الصفه» أصلها «وصف»، ثمّ تحوّلت إلی هذه الصوره. کما أنّ أصل «عدّه»، کان «وعد». وعلیه، «الصفه» مصدر تعنی: الوصف والتوصیف. ومع هذا، تستعمل الصفات – فی کثیر من المباحث، بما فیها مبحث الأسماء والصفات – فی معنی اسم المصدر.

ص:۸۴

والاسم – فی اللغه العربیه – یدلّ علی المسمّی، والصفه تدلّ علی الموصوف؛ وطبعاً یصدق الاسم علی أیّه علامه، إلّا أنّ الصفه علامه تبیّن حاله خاصّه من حالات الموصوف، لذلک، فالنسبه بین الاسم والصفه، العموم والخصوص المطلق؛ أی یُعتبر کلّ صفه اسماً، ولا یعدّ کل اسمٍ صفهً. وعلی سبیل المثال فإنّ الأعلام والأسماء الخاصّه کزید وبکر، تکون اسماً ولیست صفهً. (۱)

معنی الاسم والصفه فی علوم النحو والکلام والعرفان

إنّ الاسم والصفه لهما مصطلحات شتی فی مختلف العلوم، کالنحو والکلام والعرفان. ففی علم النحو، «الاسم» هو کلمه تدلّ علی معنی فی نفسها، دون أن تقترن بزمن خاص. والصفه هی اسم له معنی وصفی ویصف شیئا أو شخصاً معیناً ویکون تابعاً لکلمه أخری فی الجمله. (۲) فعلی ذلک، تعدّ الأعلام والمصادر والمصطلحات (کالعلم والقدره) أسماءً لا صفات، فی حین أنّ مشتقات کالعالم والقادر، تکون أسماءً وصفات فی آن واحد. وتسمّی الذات الإلهیه فی العرفان النظری – ملازمهً لصفه معینه فی الأغلب–، وفی مرحله تجلّی الکمالات الذاتیه ب–«الاسم». من هنا، فإنّ مشتقات کالعالم والقادر – وهما عباره عن الذات المتصفه بالعلم والقدره– تعدّ أسماءً، بینما نفس التجلّی والکمال (کالعلم والقدره) – دون أخذ الذات فی الحسبان– تسمّی بالصفات. (۳)

ویعتقد الفخر الرازی بأنّ کل ماهیه فی مصطلح المتکلّمین، فی نفسها أو بما أنّها

۱– (۱) . راجع: الإنصاف: ۶–۱۶؛ معجم الفروق اللغویه: ۳۱۴؛ ومعاجم اللغه.

۲– (۲) . راجع: شرح الکافیه: ۹ و ۳۰۱.

۳– (۳) . راجع: شرح فصوص الحکم: ۳۴/۱.

توصف بصفه خاصّه، ملفته للنظر. فالقسم الأول - كالسماء والأرض والمرء والجدار - هو اسمٌ. والقسم الثانى - كالخالق والرازق والطويل والقصير - يُعدّ صفةً. (۱)

معنى الاسم والصفه فى الروايات

ذكرت للاسم والصفه فى الاصطلاحات المختلفه فروق لم تتطرّق إليها الروايات، فاُطلق الاسم والصفه على نفس الكمالات كالعلم والقدره، وكذلك على الذات المتصفه بالكمالات كالعالم والقادر. وعلى سبيل المثال، يُعدّ «السميع» و«البصير» فى بعض الأحاديث كصفه، (۲) وفى بعضها الأخرى كاسم، (۳) حتى سمّيت - فى روايه - كلتا كلمتى «العالم» و«العلم»، بالاسم. كما صرّح فى بعض الروايات بوحدانيه الاسم والصفه، واستفيد من كلمه الصفه لتفسير الاسم. روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فى هذا الصدد: «إنّ الأسماء صفاتٌ وَصفَ بها نفسَه». (۴)

ولمّا سأل محمدبن سنان الإمام الرضا(عليه السلام) عن «الاسم ما هو؟»، أجاب الإمام: «صفةٌ لِموصوف». (۵)

بناءً على ذلک، فكلّ أسماء الله هى صفات، وفى الوقت نفسه فإنّ كلّ صفات الله أسماءٌ أيضاً.

ونستعرض هنا - على أساس المعنى اللغوى للاسم والصفه - هذا الأصل الروائى. وكما تقدّم آنفاً فإنّه يستخدم الاسم والصفه كلاهما بمعنى العلامه والآيه. إلّا أنّ الصفه

۱- (۱) . شرح أسماء الله الحسنى: ۲۷.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۱۴۶.

۳- (۳) . المصدر: ۱۸۷.

۴- (۴) . اصول الكافى: ۸۸/۱.

۵- (۵) . المصدر: ۱۱۳.

علامه تبيّن صـفةً من صفات الموصوف، فى حين أنّ الاسم من شأنه أن يكون مبيّناً لصفه، أو لا يكون كذلك. ولذلك، فالصفه هى نفس الاـسم، إلاـ أنّهـا دالـه على وصـف. وبحسـب المعنى اللغـوى للاـسم والصـفه، والمسـتفاد مـن روايـات الأـئمه المعصومين(عليهم السلام) الذين يعرّفون أسماء الله بأنها صـفاته تعالى، نستنتج أنّ الأسماء الإلهيه من جنس الصفات، والله ليس له اسم يخلو من صفه. من هنا، ليس لله تعالى اسم علم جامد يشير إلى علامه فقط ولا يدل على المعنى الوصفى. وبعباره اخرى، فإنّ أسـماء الله مقيّـده، وكونها علامه تعنى أنّ الأسـماء تدلّ على الذات الإلهيه مع صـفه خاصّه. وعليه تكون أسـماء الله وصـفاته بمعنى واحد دائماً.

لفظ الجلاله الله اسم أو صفه؟

الاـسم الوحيـد بين الأسـماء الإلـهيه الـذى اعتبره البعض أنّه علم، هو لفـظ الجلاـله «الله»، ولكن فى الوقت نفسه، تمّ تعريف هـذا الاسم فى الروايات المتعدده بأنّه مشتق يحمل المعنى الوصفى أيضاً، وذكر له عده جذور. إنّ اشتقاقيه لفظ الجلاله كانت واضحه لدى أصـحاب الأئمه المعصومين(عليهم السـلام)، لذلك سألوهم عن جذوره بدلاً عن جموده واشـتقاقه. وعلى سبيل المثال، فقد بدأ هشام بن الحكم – الذى يُعدّ متكلماً شهيرا– سؤاله من الإمام الصادق(عليه السلام) بالنحو التالى: «الله ممَّ هو مشتقّ؟». (۱)

إن أهمّ سؤال يطرح فى هذا الموضوع، هو أنّ لفظ الجلاله «الله»، إن يكن مشـتقاً وصـفه كسائر الأسـماء، فلماذا لا يظهر مثلها فى موضع الصـفه، ويُستعمل فقـط موصوفاً. وعلى سبيل المثال فنحن نسـتطيع أن نقول «الله العالِم»، ولا نسـتطيع قول «العالِم الله». يردّ سيبويه إمام النحاه – الذى ذهب أيضا إلى أنّ لفظ الجلاله مشتق

۱- (۱) . اصول الكافى: ۸۷/۱.

وصفه- على هذا الإشكال ويقول إنّ «الله» مشتق، ولكن بعد دخول الألف واللام على «إله» أو «لاه»، أصبحت كلمه «الله» جاريه مجرى الاسم العلَم، مع أنّه يختلف عن أسماء العلَم؛ لكونه صفه. ولعلّ السبب فى أنّ هذه الكلمه إنّما أصبحت جاريه مجرى العلَم، يعود إلى – وفقاً لقول الإمام على(عليه السلام)- أنّ لفظ الجلاله «الله» هو أهم الأسماء الإلهيه. (۱)

لقد ذكرت فى الروايات الشريفه ومعاجم اللغه، جذور متعدده ومعانٍ مختلفه للفظ الجلاله «الله»، ولا يتسع المجال لطرحها، وإنّما نكتفى هنا بذكر روايه عن الإمام على(عليه السلام) الذى أشار فيها إلى معانٍ متعدده للفظ «الله»، حيث روى عنه:

«الله معناهُ المعبود، الذى يَألَه فيه الخلقُ ويُؤلَه إليه، والله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات». (۲)

ثانياً: تقسيم الأسماء والصفات الإلهيه

اشاره

ذكرت تقسيمات شتى فى الكتب الكلاميه للصفات الإلهيه، إلّا أنّ هناك تقسيمين أكثر رواجاً من التقسيمات الأخرى، وقد أشارت إليهما الروايات أيضاً:

۱. الصفات الذاتيه والصفات الفعليه

إنّ الصفات الذاتيه كعلم الله هى صفات تدلّ على كمال فى الذات الإلهيه. وفى الواقع فإنّ هذا النوع من الصفات يختصّ بالذات الإلهيه ولا ينفكّ عنه أبداً، بمعنى أنّ الله عالم وقادر أزلاً وأبداً. وأما الصفات الفعليه كالرازقيه، فهى تتعلّق بالإراده الإلهيه وتدلّ على صفات فعل يفعلها سبحانه متى شاء بإرادته، وتُنتزع من الفعل وعلاقته بالله

۱- (۱) . المصدر: ۸۷ و ۱۱۴.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۸۹.

تعالی. ومن هنا، لیست هذه الصفات ملازمه لذاته ولا أزلیه، بل تحدث بحدوث الفعل. لقد أشیر فی الروایات الشریفه إلی هذه التقسیم أیضاً، وعلی سبیل المثال روی أبوبصیر عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

سَمِعتُ أبا عبدالله(علیه السلام) یقول: لم یَزل الله (عزّ وجلّ) ربَّنا والعِلم ذاتُه ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصرُ ذاته ولا مُبصِر، والقدره ذاته ولا مقدور. (۱)

لقد عُدّ فی هذه الروایه الشریفه، العلم والسمع والبصر والقدره من الصفات الذاتیه والأزلیه لله سبحانه. یسأل أبوبصیر – بعد استماع هذه الروایه – الإمامَ: «لم یزل الله متکلماً؟» (أی هل صفه الکلام لله أزلیه؟)، فأجابه الإمام: «إن الکلام صفه مُحدَثه لیست بأزلیّه کان الله عزّ وجلّ ولا متکلّم». (۲)

وعلیه فلیست صفه الکلام لله کصفه علمه؛ إذ إنّه سبحانه عالم أزلاً وأبداً، ولیس هو متکلّماً دائماً، بل یحدث کلامه وهو صفه فعلیه لا ذاتیه.

وتحدّثت بعض الروایات عن مشیئه الله وإرادته وبعض صفاته الفعلیه، فمثلاً یصرّح الإمام الرضا(علیه السلام) بأنّ المشیئه والإراده من الصفات الفعلیه:

المشیئه والإراده من صفات الأفعال، فمَن زَعم أنّ الله تعالی لم یَزل مُریداً شائیاً، فلیس بمُوحِّد. (۳)

کما یصرّح الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) بأن العلم وبعض الصفات الاُخری هی من الصفات الذاتیه لله تعالی، حیث یقول(علیه السلام):

ربّنا نوریّ الذات، حیّ الذات، عالِم الذات، صمدیّ الذات. (۴)

۱- (۱) . اصول الکافی: ۱/۱۰۷.

۲- (۲) . المصدر.

۳- (۳) . توحید الصدوق: ۳۳۸.

۴- (۴) . المصدر: ۱۴۰.

٢. الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه

إنّ الصـفات الثبوتيه تثبت كمالاً لله (عزّ وجل)، بيد أنّ الصـفات السـلبيه تنفى عن الله تعالى ما لا يليق به من النقائص. فعلى سبيل المثال، تبيّن هذه الآيه المباركه عدداً من الصفات الثبوتيه: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْ ءٍ عَلِیمٌ. ١

والآيات الشريفات التاليه تتطرّق إلى الصفات السلبيه:

...لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ... ، (١)لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ * وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ. ٣

وتجدر الإشاره إلى أنّ فى بعض الروايات الوارده، تبيّن الصفات الثبوتيه من خلال الصفات السلبيه، فعلى سبيل المثال:

قولُك: عالِمٌ. إنّما نَفيْتَ بالكلمهِ الجهلَ وجَعلتَ الجهلَ سِواه ... وكذلك سَـمّيناه بصيراً لأنّه لا يَخفى عليه ما يُدرَك بالأبصار... . (٢)

ولعل استخدام هذا الأسلوب فى البيان يرجع إلى أنّ فيه لا يُطرح تشبيه الخالق بالمخلوق. سنشرح هذه المسأله فى الدرس التالى.

ملخص ما سبق

١. الاسم مشتق من «وسم» بمعنى العلامه أو من «السمو» بمعنى العلو والارتفاع، ويستخدم كثيراً ما، بما فى ذلك فى مبحث الأسماء والصفات بمعنى اسم المصدر.

٢. النسبه بين الاسم والصفه، هى العموم والخصوص المطلق؛ أى تعتبر كلّ صفهٍ اسماً، ولكن ليس كلّ اسم صفهً.

١- (٢) . الشورى: ١١.

٢- (۴) . اصول الكافى: ١/١١۶.

۳. لم یـذکر فی الروایـات، أیَّ فرق بین الاـسم والصـفه، واسـتخدم فی بعض الأحیـان کـلّ منهمـا فی موضع الآخر، وعلیه یمکن القول بأنّ أسماء الله – وفقاً للروایات الشریفه – هی من جنس الصفات ولیس لله تعالی اسم یخلو من الوصف والصفه.

۴. إنّ أهم التقسیمات التی ذکرت للأسماء والصفات، فی الکتب الکلامیه، کما یلی: أ). الصفات الذاتیه والصفات الفعلیه؛

ب). الصفات الثبوتیه والصفات السلبیه.

۵. أمّا الصـفات الذاتیه فیراد بها الصفات اللازمه لذاته تعالی، التی لم یزل ولا یزال متصفاً بها، وهی تبین کمالاً فی الذات الإلهیه. وأمّـا الصـفات الفعلیه فهی التی تُبیّن فعلاًـ من أفعـال الله تعـالی، وتُنتزع – بعـد أن یفعـل الله تعالی فعلًا – من الفعل وارتباطه بالله تعالی. فهذه الصفات لیست لازمه لذاته تعالی ولا أزلیةً.

۶. إنّ الصـفات الثبوتیه هی صـفات تثبت کمالاًـ لله تعـالی، وفی المقابـل تنفی الصـفات السـلبیه عن الله سـبحانه ما لا یلیق به من النقائص.

ص:۹۱

الأسئله والبحوث

۱. ماذا یعنی الاسم والصفه فی اللغه؟

۲. هل لله اسم یخلو من الوصف أو لا؟ ولماذا؟

۳. عرّف الصفات الذاتیه والصفات الفعلیه؟

۴. اذکر خمس صفات ثبوتیه وخمس صفات سلبیه من القرآن الکریم والروایات الشریفه، مع ذکر الآیه والروایه.

۷- کیفیه استعمال الأسماء والصفات الإلهیه ودورها

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على: ۱. حدّ التعطیل وحدّ التشبیه؛ ۲.طریقه الخروج من حدّ التعطیل والتشبیه؛ ۳. الوظائف المعرفیه والعملیه للأسماء والصفات.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

لقد أسلفنا القول فی الدرس السابق بأنّ مباحث الصفات الإلهیه یمکن تقسیمها إلی مجموعتین:

۱. المفاهیم العامّه للأسماء والصفات

۲. دراسه بعض الأسماء والصفات کالتوحید والعدل

من المباحث العامه المتعلّقه بالأسماء والصفات، والتی تقدّم ذکرها فی الدرس الماضی، هو مبحث المعنی اللغوی والاصطلاحی للاسم والصفه وانقسام الصفات الإلهیه إلی الصفات الذاتیه والفعلیه والثبوتیه والسلبیه. ونستعرض فی هذا الدرس حدود التعطیل والتشبیه والتنزیه والوظائف المعرفیه للأسماء والصفات الإلهیه.

ص:۹۳

التعطيل والتشبيه والتنزيه

الخروج من حدّى التعطيل والتشبيه

إنّ الأصل الأهم فى كيفيه وصف الله وتفسير صفاته، هى إخراجه تعالى من حدّى التعطيل والتشبيه. وقد تمّ التأكيد فى القرآن الكريم على وجود الله سبحانه ومعرفته من جهه، ومن جهه اخرى ينفى القرآن أىّ تشابه بين الله ومخلوقاته. وردّ الأئمه المعصومون(عليهم السلام) فى الأحاديث المتعدده على هذا السؤال وهو «هل الله شىءٌ وهل يمكن أن يُسمّى بشىءٍ؟» بقولهم: «... نعم، يُخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه». (۱)

فإذا أخرجنا الله من حدّى التشبيه والتعطيل، يمكن أن نسمى الله شيئاً. ولكن جدير بالذكر أنّ الله ليس كسائر الأشياء؛ كما ورد فى الروايات الشريفه أيضا: «شىءٌ لا كالأشياء».

انقسم الناس فى بعض الروايات من حيث معرفتهم لله والتوحيد إلى ثلاث فئات. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

للناس فى التوحيد ثلاثه مذاهب: نفى وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه، فمذهب النفى لا يجوز ومذهب التشبيه لا يجوز، لأنّ الله تبارك وتعالى لا يُشبهه شىءٌ، والسبيل فى الطريقه الثالثه إثبات بلا تشبيه. (۲)

التعطيل الأنطولوجى (الوجودى) والتعطيل الإبستمولوجى (المعرفى)

التعطيل على قسمين: التعطيل الأنطولوجى، وهو إنكار الله ونفيه.

والتعطيل الإبستمولوجى الذى يحكم باستحاله معرفه الله.

۱- (۱) . اصول الكافى: ۸۲/۱ و ۸۵؛توحيد الصدوق: ۲۴۴.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۱۰۷؛ راجع: اصول الكافى: ۱۰۰/۱.

والقسم الثانی أیضا له حالتان: فالحاله الأولی تذهب إلی استحاله معرفه الله إطلاقاً، مما یؤدّی إلی عدم إثبات الله تعالی، وفی الحاله الثانیه أیضاً یُحکم باستحاله معرفه الله سبحانه بتاتاً، علی الرغم من إثابت وجود الله تعالی.

وعلی أساس الروایتین المنقولتین یُستفاد من «النفی والتشبیه» أو «التعطیل والتشبیه» لتفسیر الحدّین المرفوضین، وقد یستعمل «الإبطال» بدلاً عن «النفی» وهو مرادف للنفی فی المعنی، (۱) وکلاهما یدلان علی التعطیل الأنطولوجی، أی نفی وجود الله، فی حین أن کلمه «التعطیل» بإمکانها أن تشمل کافه التعطیل بأنواعها، مع أنّه یُفهم غالباً «التعطیل الأنطولوجی» من هذه الکلمه. والآن نستعرض کیفیه الخروج من حدّی التعطیل والتشبیه.

نفی التعطیل

لاحظنا فی مبحث المعرفه العقلیه والقلبیه أنّ الإنسان یقیم الأدله العقلیه ویستدل من خلال التأمل فی الآیات الآفاقیه والأنفسیه علی وجود الله تعالی. کما یتوصّل عبر التفکیر فی هذه الآیات إلی وجود خالق الإنسان والکون، والنظم السائد فی الأکوان. وفی الحقیقه یجب أن یکون هذا الخالق عالِماً قادراً حیّاً وأن یکون بیده الرزق والرحمه والشفاء وسائر النعم الاُخری. هذا فضلاً عن أنّ الله أعطی لکافه البشر، معرفه عالیه عن نفسه سبحانه، وقد یُعبّر عنها بالرؤیه والمعاینه، ولذلک لا یبقی مجال للتعطیل.

نفی التشبیه

والمراد به توحید الله بتنزیهه تعالی عن مشابهه المخلوقات بأیّ جهه من الجهات. فعلیه، ینبثق نفی التشبیه من التوحید. إنّ المقصود من نفی التشبیه فی مبحث الأسماء

۱- (۱) . راجع: توحید الصدوق: ۸۱.

والصفات الإلهيه، هو أنّه لا ينبغى إسناد صفات المخلوقات إلى الله، فلا توجد مشابهه بين الخالق والمخلوق فى الصفات أبداً. يقول الله فى الآيه الحاديه عشره من سوره الشورى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ ، كما ورد فى الروايات الشريفه: «مُبايِن لجميع ما أحدَثَ فى الصفات»، (۱) وفى روايه أخرى: «فكلّ ما فى الخلق لا يوجَد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يَمتَنِعُ مِن صانعه». (۲) وكذلك: «فمعانى الخلق عنه منفيّه». (۳)

وعلى أساس هذه الروايات، فالنسبه بين الخالق والمخلوقات من حيث الصفات، هى نسبه التباين، لذلك، فكلّ صفه توجد فى المخلوقات أو يمكن وجودها فى المخلوقات، لا يمكن تواجدها فى الخالق. فلا يليق بالله تعالى كلّ مفهوم ومدلول ينتزع من المخلوقات. لقد صرّحت بعض الروايات بأنّه ليس هناك صوره ذهنيه تشبه الله تعالى وتنطبق عليه (لا يُشبِهُهُ صَورهٌ) (۴) ويجب أن لا يُقاس الله بشىء (لا يُقاسُ بشىء). (۵) وعليه فإنّ النقطه المهمه فى معرفه الله وأسمائه وصفاته، هى تنزيهه تعالى عن جميع صفات المخلوقات.

المعنى السلبى للصفات الثبوتيه

إنّ السؤال الرئيسى الذى يطرح فى مبحث الأسماء والصفات الإلهيه، هو: أنّه إذا كان لا يجوز تشبيه صفات الله تعالى بمخلوقاته، فلماذا نسند الصفات المشتركه كالعلم والقدره، والسمع والبصر، إلى الخالق والمخلوق معاً؟. هذه المسأله كانت سؤالاً أساسياً

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۶۹.

۲- (۲) . المصدر: ۴۰.

۳- (۳) . المصدر: ۷۹.

۴- (۴) . اصول الكافى: ۸۶/۱.

۵- (۵) . المصدر: ۷۸.

يراود أصحاب الأئمه المعصومين(عليهم السلام) الذين كانوا سمعوا كثيراً من الروايات المتمحوره حول نفى التشبيه وبيّنته بأشكال مختلفه.

فقيل فى الرد على هذا السؤال: إنّ هذه الصفات وإن استخدمت ألفاظها للخالق والمخلوق معاً، إلّا أنّ المفهوم الذى يستنبط من علم المخلوق أو قدرته، لا يليق بالله تعالى. فعندما نسمّى الله بالعالم، لا يعنى أنه يعرف الأشياء بآلات لا يعرفها من قبل، بل لأنّه لا يجهل شيئاً من الأشياء، فنسمّيه عالماً، وكذلك الحال فى الصفات المشتركه الاُخرى. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

إنّما سُمّى الله عالماً؛ لأنّه لا يجهل شيئاً، فقد جَمَعَ الخالقُ والمخلوقُ اسمَ العِلم واختلف المعنى على ما رأيتَ، وسُمّى ربّنا سميعاً لا بجزء فيه يسمع به الصوت ... ولكنه أخبر أنّه لا يخفى عليه الأصوات، ليس على حدّ ما سُمّينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسميع واختلف المعنى، وهكذا البصر لا بجزءٍ به أبصر... ولكنّ الله بصير لا يجهل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى. (۱)

وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنما سُمّى عليماً لأنّه لا يجهل شيئاً من الأشياء. (۲)

وروى أنّه سأل رجلٌ الإمام محمد الباقر(عليه السلام)

كيف سمّينا ربّنا سميعاً؟» فقال(عليه السلام) فى جوابه: «لأنّه لا يخفى عليه ما يُدرَك بالأسماع ... وكذلك سمّيناه بصيراً؛ لأنه لا يخفى عليه ما يُدرَك بالأبصار. (۳)

وفى الحقيقه، لا يمكن للإنسان إدراك صفات الله الذاتيه، والمخلوق لا يحيط بها علماً؛ إذ هناك تباين بين الخالق والمخلوق، ولذلك لا يستطيع المخلوق أن يدرك ذات

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۱۸۸ ؛عيون أخبار الرضا(عليه السلام): ۱۴۷/۱.

۲- (۲) . بحار الأنوار: ۱۹۴/۳.

۳- (۳) . اصول الكافى: ۱۱۷/۱.

الخالق. كما روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) أنه قال:

إنما يُعقل ما كان بصفه المخلوق وليس الله كذلك. (۱)

فعلى ما تقدّم، يتضح دليل الأئمه المعصومين(عليهم السلام) على تبيان الصفات الذاتيه لله تعالى من خلال توضيح الصفات السلبيه. ففى جمله «الله عالم»، إذا أردنا أن نبيّن علم الله عبر المفاهيم المُثبته، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من مفاهيم اكتسبناها من خلال مشاهده أنفسنا ومخلوقات أمثالنا، وليس عبر مشاهده الخالق المتعال، وبالتالى سنشبّه الخالق بالمخلوق. وأما إذا وضّحنا ذلك بالصفات السلبيه كنفى الجهل فإننا لا نقع فى التشبيه.

الصفات الفعليه

ما تجدر الإشاره إليه هو أنّ هذه المباحث المطروحه تتمحور حول الصفات الذاتيه ولا ترتبط بالصفات الفعليه؛ إذ إنّ أفعال الله تعالى مخلوقه وبالتالى ليس هناك مشكله لتبيان الصفات الثبوتيه الفعليه. لقد وُصف الله تعالى فى القرآن الكريم كثيراً ، من خلال أفعاله. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

الذى سُئلت الأنبياء عنه، فلم تَصِفهُ بحدّ ولا ببعض، بل وَصَفتَه بِفِعالِه. (۲)

وجدير بالذكر أنّ أفعال الله تعالى تختلف عن أفعال المخلوقات؛ وإن كانت نتيجه أفعال الله – كأفعال المخلوقات – مخلوقه. وقد نهت الروايات العديده عن التفكّر فى ذات الله تعالى ودعت المؤمنين إلى التأمل فى أفعاله سبحانه.

وظائف الأسماء والصفات

اشاره

إن ما تهتمّ به فى المدارس البشريه حول الأسماء والصفات، هو الجانب الذهنى

۱- (۱) . المصدر: ۱۰۸.

۲- (۲) . المصدر: ۱۴۱.

للصـفات الإلـهيه وكشف مفاهيم الأسـماء الإلهيه عن الـذات الإلهيه. ولاحظنا فى المبحث السابق أنّ هـذه الرؤيه تنبثق من إحاطه الإنسان علماً بالذات الإلهيه ويلزم منه تشبيه الخالق بالمخلوقات. وأمّا الأسماء والصفات الإلهيه فى الديانات السماويه ولاسيما فى مدرسه أهل البيت(عليهم السـلام) فلها دور مهم، حيث تصبّ فى سـياق سدّ الاحتياجات المعرفيه والقلبيه والعمليه للإنسان وترقيه حياته الماديه والمعنويه.

ويتلاءم مبحث الأسماء والصفات فى هذه الرؤيه تماماً مع ما تقدّم شرحه فى مبحث معرفه الله.

الوظائف المعرفيه للأسماء والصفات

لقـد أسـلفنا القول فى مبحث معرفه الله بـأنّ الله عرّف نفسه للإنسـان، وبالتـالى فـإنّ كلّ إنسان يملك حصهً من المعرفه القلبيه لله تعـالى. ونظراً إلى أنَ كثيراً من البشـر يغفلون عن هـذه المعرفه، إلّا أنّ سـنّه الله جرت على أنّه يـذكّر الإنسان بتلك المعرفه. ومن طرق التـذكير بـالمعرفه القلبيه والتوجّه إلى الله الأسـماء الإلهيه. قال الإمام الرضا(عليه السـلام) فى الخطبه الشـهيره التى ألقاها فى مجلس المأمون – بعد تبيان اصول المعارف التوحيديه – فى توضيح وظائف الأسماء الإلهيه: «فأسمائه تعبير». (۱) و«التعبير» – لغهً – يعنى: النفوذ والمضـى فى الشىء أو العبور من مكان إلى مكان آخر، (۲) والمراد بتعبيريه الأسـماء الإلهيه، هو أنّ هذه الأسماء تـذكّر الإنسـان بـالمعرفه القلبيه وبالتـالى تهـديه إلى المعرفه العاليه بالله تعالى. ويحسن هنا أن نسـتعرض – قبل أىّ توضـيح حول الدور التعبيرى للأسماء والصفات– الرأى المقابل لهذه النظريه والذى يطلق عليه «توصيف الذات».

ص:۹۹

۱– (۱) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): ۱۵۱/۱.

۲– (۲) . معجم مقاييس اللغه: ۲۰۷/۴.

نظریه توصیف الذات

وهی نظریه تفترض بدایهً أنّ الذات الإلهیه مجهوله أو غائبه علی حدٍّ تعبیر بعض الروایات الشریفه، ثمّ یسعی العقل البشری عن طریق بناء المفاهیم الذهنیه فی الکشف عن الذات الإلهیه. وعلیه فإنّ المراد بالتوصیف هنا، لا یشمل کافّه أقسام التوصیف، بل یقصد به الکشف عن الذات المجهوله والغائبه بالمفاهیم الذهنیه للصفات. فعلی سبیل المثال، حینما نقول فی تعریف شخص مجهول الحال: «هو یدرس فی المدرسه أو الجامعه الفلانیه»، «هو رجل عالم وقادر»، «هو حساس وعصبی المزاج»، «هو رجل طویل القامه وأسمر» وغیرها من الصفات الأخری، نعرّف الشخص المجهول إلی المخاطب عن طریق تصویر المفاهیم المذکوره للمخاطب وعبر تزویده بالمعلومات المقدَّمه وتقدیم مفاهیمها لذهن المخاطب. ویطلق علی هذا النوع من التعریف، «التعریف التوصیفی»، وعلی النظریه التی تعتقد بهذا المنهج لتعریف الله تعالی، نظریه «التوصیف الذاتی». وتتمتع هذه النظریه بمیزتین:

الأولی: أنّ الذات الموصوفه، مجهوله قبل وصفها؛

الثانیه: أنّ الذات المجهوله، یُکشَف عنها بالمفاهیم الذهنیه للصفات.

ومن لوازم هذه النظریه هی أنّه کلّما تتشکّل مفاهیم أکثر لله تعالی فی الذهن، تُعرَف الذات الإلهیه أحسن. وعلیه فکلّ شخص یکون أقوی فی تصویر المفاهیم الذهنیه، سیصل إلی درجات أعلی من المعرفه الإلهیه.

نظریه التعبیر والتذکیر

اشاره

لقد طرح الأئمه المعصومون(علیهم السلام) نظریه تعبیریه وتذکیریه الأسماء والصفات، فی مقابل النظریه الآنفه الذکر. یقول هذا الرأی إنّ الذات الإلهیه کانت معلومه أو حاضره - علی حدّ تعبیر بعض الروایات الشریفه- قبل استخدامها للأسماء والصفات؛ حیث إنّ

الله تعالى عرّف نفسه لجميع البشر، وإنّما تجعل هذه الأسماءُ والصفاتُ الإنسانَ يعبر ويتوجّه إلى الذات الإلهيه، وتذكّره بالمعرفه القلبيه؛ وبعباره أخرى، تقوم الأسماء الإلهيه بتذكير الإنسان بالله المعروف والمعلوم ولا تعرّف إلهاً مجهولاً وغير معروف. فعلى سبيل المثال، لنفترض أنّ المخاطلب كان قد تعرّف على شخص سابقاً، والآن لا يتذكّره تماماً، ونحن نذكّره فنقول: «إننا كنّا زملاء فى المدرسه الفلانيه»، «إنّه كان حساساً وعصبى المزاج»، «كان طويل القامه وأسمر» ويتمتّع بصفات أخرى كذلك، فبعد هذه الجمل، يقول المخاطب: «الآن تذكّرت مَنْ قصدتَه». تختلف هذه الحاله تماماً عن حاله المخاطب فى المثال السابق، حيث فى المثال السابق تتمتع مفاهيم الجمل بالموضوعيه والمحوريه، وأدّت هذه المفاهيم إلى تعرّفنا على شخص، وكوّنت معرفتنا له، فى حين أنّه فى المثال الأخير، ليس للجمل ومفاهيمها أىّ موضوعيه، وإنّما الهدف هو التذكير بالمعرفه المحصّله له سابقاً؛ فعليه، نستنتج أنّ الأسماء والصفات إنّما تشيران إلى الذات الإلهيه المعروفه وترشدنا إليها ولا تتمتعان بالموضوعيه.

إنّ للأسماء والصفات وظائف معرفيه عقليه أيضاً والتى تقدّم ذكرها فى مستهلّ هذا الدرس تحت عنوان «المعنى السلبى للصفات الثبوتيه».

وما ذكرناه حتى الآن، تمحور حول الدور المعرفى للأسماء والصفات وكيفيه دلالتهما على الذات الإلهيه المقدّسه، ولكنّ للأسماء الإلهيه وظائف اخرى تظهر من خلالها الفروق بين وجهه النظر الدينيه حول الأسماء والصفات، والآراء البشريه، أكثر من قبل.

الفوائد العمليه للأسماء والصفات

يبيّن القرآن الكريم أنّ الغايه من خلق الإنسان هى عباده الله (عزّ وجلّ) والارتباط به. فالذى آمن بالله، يحتاج إلى وسائط ليتكلّم معه ويتضرّع إليه ويبرز له أسراره وما

خفی فی قلبه من المصاعب والآلام، ویستنجد بالله من خلال البوح بمشاکله، ویعظّمه بشکر نعمائه ویعبده. فمن وظائف الأسماء الإلهیه سدّ مثل هذه الاحتیاجات. یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) عن مکانه الأسماء الإلهیه وحکمه وضعها:

کان اللهُ ولا خلقٌ، ثمّ خلقها [الأسماء] وسیلهً بینه وبین خلقه، یتضرّعون بها إلیه ویعبدونه وهی ذکرُه. (۱)

فتعتبر الأسماء وسیلهً لبناء العلاقه بین الخالق والمخلوق، واستخدام عباد الله لهذه الأسماء الحسنی، یذکّرهم بالله تعالی فیعبدونه بها ویطلبون حوائجهم منه.

وجاء فی روایه عن الإمام الرضا(علیه السلام):

...فلیس یحتاج أن یسمّی نفسه، ولکنّه اختار لنفسه أسماء لغیره یدعوه بها؛ لأنّه إذا لم یُدعَ باسمه لم یُعرَف. (۲)

وبناءً علی هذه الروایه الشریفه، لا یحتاج الله تعالی إلی تسمیه نفسه، وإنّما اختار لنفسه أسماءً لیستفید البشر منها، لتکون وسیله لعبودیه الله والطلب منه، وواسطهً لمعرفه الله. ولقد أسلفنا القول فی مبحث المعرفه القلبیه بأنّ عباده الله تُعدّ من أهم الطرق للتذکیر بالمعرفه القلبیه. ولکن فی الوقت نفسه، تتحقق عباده الله – التی یشکّل الدعاء جزءاً منها – عن طریق استخدام الأسماء والصفات الإلهیه. ومن هنا فإنّ توظیف الأسماء والصفات الإلهیه فی العباده، هو من طرق تذکّر معرفه الله.

وعلیه فإنّ الأسماء والصفات الإلهیه تلعب دوراً ممیزاً فی المعتقدات والأعمال وکذلک فی معرفه الله وعبادته والتضرع إلیه. إنّ تکرار الأسماء والصفات الإلهیه فی القرآن الکریم والروایات الشریفه والأدعیه وعدّ الفضائل العظیمه والثواب الکثیر للأذکار والعنایه بها، کلّها ترمز إلی هذا الدور الشامل والمهم للأسماء والصفات

۱- (۱) . اصول الکافی: ۱۱۶/۱.

۲- (۲) . المصدر: ۱۱۳.

الإلهيه. ولقد أشارت الأحاديث المتعدده إلى أنّ «لله تعالى تسعه وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنه». (۱)

ملخص ما سبق

۱. إنّ أهم أصل فی كيفيه وصف الله وتفسير صفاته، هو إخراجه سبحانه عن حدّی التعطيل والتشبيه.

۲. التعطيل على قسمين: الأول هو التعطيل الأنطولوجی وهو يعنی نفی وجود الله؛ والثانی هو التعطيل الإبستمولوجی الذی يحكم باستحاله معرفه الله تعالى.

۳. يستدلّ الإنسان على وجود الله بالاستدلالات العقليه ومن خلال التفكّر والتأمّل فی الآيات الآفاقيه والأنفسيه وبالتالی يدرك بعض صفاته. هذا وإنّ الله تعالی منح البشر بأجمعهم معرفه نفسه، معرفه ممتازه وعاليه، وقد يعبّر عنها بالرؤيه والمعاينه، من هنا، لا يبقى مجال للتعطيل أبداً.

۴. إنّ المراد بنفی التشبيه، هو أن نوحّد الله بعدم تشبيهه بمخلوقاته وننزّهه عن التشبيه. فعليه، ينبثق نفی التشبيه من التوحيد.

۵. السبب فی أنّ الأئمه المعصومين(عليهم السلام) بيّنوا الصفات الذاتيه لله تعالى من خلال الصفات السلبيه، يكمن فی أننا إذا أردنا توضيح العلم الإلهی بالمفاهيم المُثبته، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من المفاهيم التی حصلنا عليها عبر مشاهده أنفسنا والمخلوقات أمثالنا، وليس مشاهده الخالق المتعال، وبالتالی نشبّه الخالق بالمخلوق، وأما إذا وضّحنا العلم الإلهی من خلال الصفات السلبيه كنفی الجهل، فإنّنا لا نقع فی مأزق التشبيه. ويجب الالتفات إلى أنّ هذه المباحث إنّما تصدق على الصفات الذاتيه فحسب؛ حيث إن أفعال الله مخلوقه وبالتالی ليس هناك مشلكه لتوضيح الصفات الثبوتيه الفعليه.

۱- (۱) . المصدر: ۱۹۴ و۱۹۵.

۶. إن نظریه «توصیف الذات» هی نظریه یُفترض فیها فی البدایه، أنّ الذات الإلهیه مجهوله أو غائبه - حسب تعبیر بعض الروایات - ثمّ یسعی العقل البشری من خلال بناء المفاهیم الذهنیه فی الکشف عنها. ولهذه النظریه میزتان:

الأولی: إنّ الذات الموصوفه - قبل وصفها- مجهوله.

الثانیه: یُکشف عن الذات المجهوله من خلال بناء المفاهیم الذهنیه للصفات.

ومن لوازم هذه النظریه هی أنّه کلّما تتشکل مفاهیم أکثر حول الله فی الذهن، تُعرف الذات الإلهیه أحسن.

۷. لقد طرح الأئمه المعصومون(علیهم السلام) نظریه التعبیر عن الأسماء والصفات والتذکیر بها، فی مقابل نظریه توصیف الذات. یعتقد هذا الرأی بأنّ الذات الإلهیه قبل استخدامها لهذه الأسماء والصفات، معلومه، أو شاهده علی حدّ تعبیر بعض الروایات الشریفه؛ حیث إنّ الله تعالی عرّف نفسه لعباده، وإنما تجعلُ الأسماءُ والصفاتُ الإنسانَ یعبّر ویتوجّه إلی الذات الإلهیه ویتذکّره بالمعرفه القلبیه. وبعباره اخری: تؤثر الأسماء الإلهیه فی التذکیر بالله المعروف، ولا تعرّف إلهاً مجهولاً.

۸. إحدی الوظائف العملیه للأسماء والصفات الإلهیه هی أنّها تستطیع أن تتوسّط بین الخالق والمخلوق، فیتذکّر العبادُ من خلال استخدام هذه الأسماء اللهَ تعالی ویعبدونه ویطلبون منه حوائجهم.

ص:۱۰۴

الأسئله والبحوث

۱. ما هی أقسام التعطیل فی معرفه الله؟

۲. کیف یتحقق نفی التعطیل؟

۳. ما هو دلیل التفسیر السلبی للصفات الثبوتیه؟

۴. اذکر الوظائف المعرفیه للأسماء والصفات الإلهیه؟

۵. ما هی الفروق بین نظریه التوصیف ونظریه التعبیر عن الأسماء والصفات الإلهیه؟

۶. ما هی الوظائف العملیه للأسماء والصفات الإلهیه؟

۷. أجْرِ تحقیقاً میدانیّاً وبیّن الاسم الإلهی الذی یستخدمه معظم الناس بشکل أکثر من غیره.

ص:۱۰۵

۸- التوحيد

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على: ۱. معنى التوحيد؛ ۲. معنى «لا إله إلا الله» وسوره التوحيد؛ ۳. معنى الروايات التوحيديه.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

إنّ مبحث التعطيل والتشبيه الذى تقدّم طرحه فى الدرس السابق، هو من أهمّ المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات الإلهيه. وتوصّلنا من خلال دراستها وإمعان النظر فيها إلى هذه النتيجه وهى أنّه يجب لأجل الخروج عن حدّى التشبيه والتعطيل، أن نفسّر الصفات الإلهيه الثبوتيه عن طريق الصفات السلبيه. وكذلك يمكن الاستفاده من الصفات الفعليه لمعرفه الله، ثمّ فى نهايه البحث، تطرّقنا إلى الفوائد المعرفيه والعمليه للأسماء والصفات الإلهيه. ونستعرض فى هذا الدرس أيضاً، مسأله التوحيد التى تُعتبر من أهم الأسماء الإلهيه.

الشعار الرئيسى للدين

تُعتبر مسأله التوحيد، أهمّ ركيزه للمعارف الدينيه والإسلاميه ولا سيما لمعارف

ص:۱۰۷

أهـل البيت(عليهم السـلام)، وتلعب دوراً محوريـاً فی المعـارف الإلهيه الأخرى. تبتنی المباحث التی تقـدّم ذكرها حول المفاهيم العامّه للأسماء والصفات، على مسأله التوحيد وتكشف عن دورها الأساسی.

وكما تعلمون فإنّ الأنبياء برمّتهم كانوا يـدعون الناس إلی توحيد الله، يقول القرآن الكريم حول الأنبياء قبل الإسـلام: وَ ما أَرْسَـلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِی إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ. ١

ومما لا شكّ فيه، فأنّه لم يكن هناك دين أكد على التوحيد، كما أكد الإسـلام عليه، حتى اعترف غير المسلمين أيضاً أنّ الميزه الأولی والرئيسيه للديانه الإسلاميه، تتلخص فی التوحيد. (١) ويكفی فی أهميه التوحيد فی الإسلام، أنّ الشعار الأول الذی أطلقه رسول الله(صـلی الله عليه و آله) كـان كلمه «لا ـ إله إلا ـ الله» التی تـدل على التوحيـد. كما أنّ الشـرط الأول لاعتناق الإسـلام، هو الإـقرار بشـهاده التوحيـد ونبـوّه الرسـول الأـعظم(صـلی الله عليـه و آلـه). قـال جبرئيـل(عليـه السـلام) عـن الله(عزّوجـلّ) للرسـول الأعظم(صلی الله عليه و آله):

يا محمد! إن لكلّ دين أصلاً ودعامهً وفرعاً وبنياناً، وإنّ أصل الدين ودعامته قول: لا إله إلّا الله. (٢)

ويفسّـِر الجوهری «الدعامه» بـ«عماد البيت»، (٣) واعتبرهـا الفيومی أنّها «ما يسـتند عليه الحائط إذا مال». وعليه فالتوحيـد دعامه يبتنی عليهـا دين الإسـلام ويحول دون وقوع الاـنحراف والاعوجـاج فی الإسـلام. من هنـا، يتوجّب علينـا أن نتعرّف على مختلف أبعاد هذا الأصل، ونحفظ أنفسنا من التورط فی الانحراف والسقوط، وذلك من خلال

١- (٢) . راجع: تاريخ جامع أديان (التاريخ الجامع للأديان): ٧٠۴.

٢- (٣) . بحار الأنوار: ٢۴٧/٢٣.

٣- (۴) . الصحاح: ١٩١/۵.

الاهتمام والتمسّک به فی مختلف المباحث العقدیه والدینیه.

ویعتبر أمیر المؤمنین(علیه السلام) التوحید بأنّه «حبل الله المتین»، (۱) ویقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) أیضا فی هذا الصدد: «إنّ أساس الدین التوحیدُ والعدل». (۲)

معنی التوحید

إنّ کلمه «التوحید» مصدر من باب التفعیل، وترجع – لغهً – إلی لفظه «وحد»، وتعنی توحید الله تعالی. وتستخدم کلمات «واحد» و«أحد» و«لا إله إلّا الله» عادهً للدلاله علی وحدانیه الله، کما جاء فی القرآن الکریم: وَ إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ. ۳

معنی الواحد والأحد

إنّ لفظه «وحد» أصل کلمتی «أحد» و«واحد» وتعنی الانفراد والتفرّد. لقد تضاربت آراء اللغویّین والمفسّرین حول وجود الاختلاف بین «الواحد» و«الأحد»، وطرحوا مباحث شتی فی هذا المجال. ولکن ما أجمع علیه الجمیع هو أنّ «الواحد» اسم الفاعل و«الأحد» هو الصفه المشبهه، وبالتالی یحمل «الأحد» تأکیداً أشدّ من «الواحد» علی معنی الانفراد والوحدانیه.

ولا یظهر الفرق المعنوی بین «الأحد» و«الواحد» دون أخذ هذه النقاط فی الحسبان. حتی صرّح الجوهری بأن «الأحد بمعنی: الواحد». (۳) یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) فی هذا الصدد:

ص:۱۰۹

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۲۷۹/۳.

۲- (۲) . معانی الأخبار: ۱۱ ؛ توحید الصدوق: ۹۶.

۳- (۴) . الصحاح: ۴۴۵/۲.

الأحـد والواحـد بمعنى واحـد، وهو: المتفرّد الـذى لا نظير له، والتوحيـد: الإقرار بالوحده وهو الانفراد، والواحد: المتباين الذى لا ينبعث من شىء ولا يتّحد بشىء. (۱)

فعليه، إن «الواحد» و«الأحد» كليهما يعنيان الانفراد وانقطاع النظير والمثل.

معنى «لا إله إلّا الله»

إنّ شعار التوحيـد المتمثّل فى «لا إله إلّا الله» يعنى ليس هناك إله إلّا الله. أى: تنحصـر الألوهيه فى الله تعالى وتختصّ به فحسب، وهو ينفرد بألوهيته وليس له شريك ونظير فى هذا الأمر.

ويتعلّق التفسير الأكثر لهذه الجمله بتفسير الإله والله. ولقد ذُكر فى معاجم اللغه والروايات الشريفه، جذور مختلفه ل- و، ويختلف معانيهما ومدلول هذه الجمله حسب اختلاف الاعتبارات فى جذورهما.

فالإله إجمالاً دون تفصيل يعنى «المستور»، و«المعبود» و«ما يؤله إليه» «ملجأ المضطرين». فعلى هذا الأساس يكون لشعار التوحيد أربعه معانٍ:

۱. لا مستور إلّا الله.

۲. لا معبود إلّا الله.

۳. إنّما الله هو الوجود الذى تحيّر الجميع فيه.

۴. لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلّا إليه.

ويمكن استنباط أقسام التوحيـد ومراتبه المختلفه - كالتوحيد الذاتى، والتوحيد العبادى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الربوبى - من هذه المعانى. ولذلك تتضمّن جمله «لا إله إلا الله» كافه مراتب التوحيد. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

أمّا قوله: أشـهد أن لاـ إله إلّا الله، فإعلام بأنّ الشهادهَ لاـ تجوز إلّا بمعرفته من القلب، كأنّه يقول: إعلم أنّه لا معبود إلّا الله (عزّ وجلّ) وأنّ كلّ معبود باطل سوى

۱- (۱) . التوحيد الصدوق: ۹۰.

الله ... لا ملجأ من الله إلّا إليه، ولا منجى من ٍشرّكل ذى شرٍّ وفتنه كلِّ ذى فتنه إلّا بالله ... لا هادى إلّا الله ولا دليل لى إلى الدين إلّا الله ... لا خالق إلّا الله، ولا رازق ولا معبود ولا ضارّ ولا نافع ولا قابض ولا باسط ولا معطى ولا مانع ولا ناصح ولا كافى ولا شافى ولا مقدّم ولا مؤخّر إلّا الله. (۱)

لقد تطرقت هذه الروايه الشريفه إلى نقطه دقيقه وهى أنّ الله الذى يُنزّه عن مماثله المخلوقات وتمايز صفاته عما نعرفه فى المخلوقات، بحيث تحيّر فيه الجميع، إنّما هو يستحق العباده ولا سواه، فهو الأحد الخالق والرازق، فضلًا عن إشارتها إلى تبيان الصفات المتعدده التى تُستنبط منها وحدانيه الله تعالى.

تفسير سوره التوحيد

تناولت عديد من الآيات القرآنيه، مسأله التوحيد، بحيث سُمّيت إحدى سور القرآن الكريم بسوره التوحيد. ويُعلن الله فى مستهل هذه السوره المباركه، أى فى الآيه قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ ، وحدانيته بصوره مطلقه.

ويرجع المعنى اللغوى للفظه «الصمد» فى الآيه اَللّهُ الصَّمَدُ إلى جذرين: أحدهما القصد والآخر الصلابه فى الشىء. (۲) فعلى أساس المعنى الأول له، يعنى «السيد المصمود إليه فى الحوائج» أى من يقصد إليه الناس بحوائجهم. وبناءً على معناه الثانى، يعنى «لا جوف له»، أى الموجود الذى لا يدخل فيه النقص ولا يعتريه عيب وهو الكمال المطلق. فالصمد بكلا المعنيين يدل على وحدانيه الله ويتلازم معها، كما أن كونه كمالاً مطلقاً وأنّه يحتاج إليه كافه المحتاجين، يلزم وحدانيه الله؛ حيث إنّ الفقر والنقص والحاجه تلازم المخلوقات. فصمديه الله تدلّ على أنّه واحد لا نظير له.

۱- (۱) . معانى الأخبار: ۳۹ ؛ توحيد الصدوق: ۲۳۹.

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه: ۳/۳۰۹.

وتشير الآیه اللاحقه لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ إلی وحدانیه الله أیضاً. فکلّ مخلوق إمّا صدر عن شیء أو صدر عنه شيء، وکثیراً ما یملک کلتـا المیزتین. وبالطبع تختلف کیفیه الصـدور فی الإنسان والحیوان والنبات والجماد کلٌّ عن الاُخری، فی حین أنّ الله لم یصـدر عن شـیء ولم یصـدر شـیء عن ذاته. وفی الحقیقه، یتمّ الاسـتنتاج فی الآیه الأخیره وهی وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَـدٌ. فکما نفهم فی الآیات السابقه، وحدانیه الله من تعابیر «الصـمد»، و«لم یلد» و«لم یولد»، تصرح الآیه الأخیره بالوحدانیه المطلقه والشامله لله تعالی، وتقول لیس هنـاک موجود نظیره، وأنّ الله عـدیم المثیل والنظیر فی جمیع الجوانب. هـذه الآیه الشـریفه تُشـبه فی المعنی آیهً من سوره الشوری المبارکه، حیث تقول: ...لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ. ١

کما نلاحظ أنّ هذه الآیه تصرّح أیضاً بنفی مشابهه الله للمخلوقات وتنزیهه عن مماثلتها.

معنی التوحید فی الروایات الشریفه

اشاره

هناک روایتان بین الروایات المتوفّره التی عُنیت بمسأله التوحید، عرّفتا التوحید بألفاظ موجزه، وهما کالتالی:

إنّ أساس الدین، التوحید والعدل ... أمّا التوحید، فأنْ لا تُجَوِّز علی ربّک ما جاز علیک. (١)

والاُخری:

التوحید أن لا تَتَوَهَّمه. (٢)

وهنا نستعرض شرح بعض الروایات التی تفسّر التوحید.

ص:١١٢

١- (٢) . توحید الصدوق: ٩۶.

٢- (٣) . نهج البلاغه: الحکمه ۴٧٠.

الروایه الأولی: تنزیه الله عن مواصفات المخلوقات

التوحید فی الروایه الأولی یعنی: أنّ کلّ شیءٍ یلیق بالمخلوقات، لا یلیق بالله تعالی، بعباره اخری، یجب تنزیه الله سبحانه عن کلّ مواصفات المخلوقات. وعلی هذا الأساس، یقتضی انفراد الله ووحدانیته أن نعتبره متمایزاً ومتبایناً عن المخلوقات بأسرها وأنّه لا یساویه خلقه بصفه من صفاته، وأن ننفی أیه مشابهه بین الله وخلقه فی الذات والصفات. وتقدّم ذکر هذه المسأله آنفاً فی مبحث الأسماء والصفات واستشهدنا بروایات علیها. وهنا أیضاً نتعرّض لبعض الروایات، منها:

«توحیدُه تمییزُه مِن خلقه»، (۱) و«ما عَرَفَ اللهَ مَن شبَّهه بِخلقه». (۲)

بما أنّ الله تعالی - علی أساس التوحید - لا شبیه له ولا نظیر وأنّ هناک تبایناً بینه وبین مخلوقاته، فلا یصحّ فی حق الله القیاس أو معرفته عن طریق قیاس تمثیل. ومن هنا، فإنّ أحد المبادئ الرئیسیه لمعرفه الله والذی یبتنی علی أصل التوحید، هو نفی القیاس. کما نُقل فی الروایات: «لا یُقاس بشیء»، (۳) أو «لا یُعرَف بالقیاس». (۴)

الروایه الثانیه: معرفه الذات الإلهیه أعظم من الفهم البشری

جاء التوحید فی الروایه الثانیه بمعنی عدم تصورنا لله وتوهّمه: «التوحید أن لا تتوهَّمَه». (۵)

ولکن السؤال الذی یطرح هنا، هو ما هی العلاقه بین عدم توهّم الله ووحدانیته؟

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۲۴۷/۴.

۲- (۲) . المصدر: ۴۷.

۳- (۳) . بحار الأنوار: ۷۸/۴.

۴- (۴) . المصدر نفسه، ص۹۷.

۵- (۵) . نهج البلاغه: الحکمه ۴۷۰

كلّ موجود يستطيع تصوّر موجودٍ آخر يشابهه ويسانخه فى الصفات، وإنّما فى هذه الحاله فقط يتمكّن من الإحاطه به علماً. وأمّا الموجود المتباين عن الإنسان والمتعالى عن قواه الإدراكيه، فإنّ الإنسان لا يتمكّن من تصوّر ذات ذلك الموجود، وعليه فكلّ توهّم وتصوّر لتلك الذات فى ذهن الإنسان، لا ـ ينطبق عليه بتاتاً، ويتعالى هو عن هذا التصوّر والوصف الذهنى، كما نقل فى روايه:

ما وَقع وهمُك عليه مِن شىءٍ فهو خلافه، لا يُشبهه شىءٌ ولا تدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يُعقَل وخلاف ما يُتصَّور فى الأوهام؟!. (۱)

إنما يُعقل ما كان بصفه المخلوق وليس الله كذلك. (۲)

وعلى هذا الأساس، فالاعتقاد بإمكانيه تصور الذات الإلهيه يلزم منه الاعتقاد بمشابهه الله لمخلوقاته وأنّ له نظيراً – معاذ الله – وهو يتعارض مع التوحيد. فإذا أردنا أن نوحّد الله، يجب أن لا نتصوّره ونتوهّم ذاته المقدسه.

الروايه الثالثه: المعانى الأربعه للتوحيد

يشرح الإمام على(عليه السلام) فى روايه وافيه، المعانى الصحيحه والباطله لوحدانيه الله. وذُكر فى سبب صدور هذه الروايه أنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال:

يا أمير المؤمنين، أتقول: «إنَّ الله واحد؟» قال: فحمل الناس عليه، قالوا: يا أعرابى، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب. فقال أمير المؤمنين(عليه السلام): «دعوه، فإنَّ الذى يريده الأعرابى هو الذى نريده من القوم، ثمّ قال: «يا أعرابى: إنَّ القول فى أنَّ الله واحد على أربعه أقسام: فوجهان منها لا ـ يجوزان على الله (عزّوجلّ)، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد

۱- (۱) . اصول الكافى:۸۲/۱.

۲- (۲) . المصدر: ۱۰۸.

يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثانٍ له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنَّه كَفَر من قال: ثالث ثلاثه. (١)
وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، (٢) فهذا ما لا يجوز عليه لأنَّه تشبيه، وجلّ ربنا عن ذلك وتعالى.
وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له شبيه في الأشياء، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنَّه (عزّ وجلّ) أحديّ المعنى، يعني به: أنَّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربّنا (عزَّ وجلَّ)». (٣)

وبحسب كلام أمير المؤمنين(عليه السلام)، يصحّ انطباق وجهين من المعاني الأربعه لوحدانيه الله، على الله. لقد أشرنا إلى المعنى الأول في مستهل هذا الدرس وهو أنّ الله واحد وأحد لا شبيه له ولا نظير، والمعنى الثاني أيضا مستلزم للمعنى الأول؛ حيث إنّ الجزء والتجزئه والتركيب من صفات المخلوقات، وكلها تدلّ على النقص والحاجه، والله لا يشبه المخلوقات ولا يمتلك صفه من صفاتها، وبالتالي لا يدخل فيه نقائص وعيوب، كالتجزئه وامتلاك الأجزاء.

ومن هنا، فالتوحيد - نظراً إلى المعنى الذي ذُكر حتى الآن له- يعني وحدانيه الله، بحيث لا يدخل في الله تعالى أيه صفه من صفات المخلوقات، كالجسميه والتحيّز والمرئيه وكون النظائر والأضداد لها، والإحاطه بها وامتلاك اليد والرجل والوجه و...، وعليه فلا يحتاج إلى البحث عن جميع هذه الصفات واحده واحده.

١- (١) . تشير إلى الأقانيم الثلاثه عند النصارى التي تتمثل في الأب والابن وروح القدس، ويعتبرون هؤلاء الثلاثه من جوهر واحد ولا يمكن فصلها عن بعضها. فالأب أحد الأقانيم الثلاثه. ولكن يعتقد بعض المسيحيين كأريوس بوحدانيه الله ومخلوقيه الابن وروح القدس، إلّا أنّ المسيحيه رفضت هذا الاعتقاد واعتبرته بدعه.
٢- (٢) . يعني الوحده النوعيه التي تنتزع من الأفراد المتجانسين والمتشابهين؛ على سبيل المثال، تنتزع الإنسانيه من الأفراد المتشابهين كزيد وبكر وعمر.
٣- (٣) . توحيد الصدوق: ٨٣.

ملخص ما سبق

١. إنّ أصل التوحيد من أهم أصول المعارف الدينيه والإسلاميه ولا سيّما معارف أهل البيت(عليهم السلام) وهو الشعار الرئيسی للدين، كما يلعب دوراً محورياً فی سائر المعارف الإلهيه.

٢. كلمه «التوحيد» مصدر من باب التفعيل وترجع – لغةً – إلى لفظه «وحد»، وتعنی توحيد الله تعالى واعتباره واحداً وأحداً.

٣. إنّ شعار التوحيد المتمثّل فی «لا إله إلّا الله» يعنی ليس هناك إله إلّا الله. أی تنحصر الألوهيه فی الله تعالى وتختصّ به فحسب، وهو ينفرد بألوهيته وليس له شريك ونظير فی هذا الأمر.

٤. يعنی الإله – إجمالاً – «المستور»، و«المعبود» و«ما يُؤله إليه» و«ملجأ المضطرين». فعلى هذا الأساس، لشعار التوحيد أربعه معانٍ:

الأوّل: لا مستور إلّا الله؛

الثانی: لا معبود إلّا الله؛

الثالث: إنّما الله هو الوجود الذی تحيّر فيه الجميع؛

الرابع: لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلّا إليه.

ويمكن أن نستنتج من هذه المعانی، أقسام التوحيد ومراتبه: كالتوحيد الذاتی، والتوحيد العبادی، والتوحيد الصفاتی، والتوحيد الربوبی. فعليه، هذه الجمله البسيطه «لا إله إلّا ألله» تتضمّن المراتب المختلفه للتوحيد.

٥. يمكن تقديم ثلاثه تفاسير صحيحه للتوحيد وذلك على أساس الروايات المنقوله، وهی كالتالی:

أ). تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقات؛

ب). أن تكون معرفه الذات الإلهيه أعظم من العقول البشريه؛

ج). عدم تركيب الذات الإلهيه من الأجزاء.

الأسئله والبحوث

۱. ما هو معنی کلمه «التوحید»؟.

۲. ماذا یعنی «لا إله إلّا الله»؟.

۳. ماذا یقصد من کلمه «الصمد» فی الله تعالی؟

۴. کم معنی یستفاد للتوحید، من الروایات التی تعرّف وتفسّر هذا الأصل؟

۵. ما هو المعنی الباطل لصفه «الواحد» الذی أظهرته الروایات الشریفه؟

۶. أجْرِ دراسهً وتحقیقاً عن مکانه التوحید فی الدیانات السماویه.

ص:۱۱۷

۹- مراتب التوحید

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی مراتب التوحید وهی عباره عن: ١. التوحید الذاتی. ٢. التوحید الصفاتی. ٣. التوحید الأفعالی. ۴. التوحید العبادی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

تمحور موضوع الدرس السابق حول التوحید ووحدانیه الله، وهو أساس کافّه المعارف والتعالیم الدینیه والمذهبیه. ویؤکد الإسلام کثیراً علی أصل التوحید، وبلغت أهمیه هذا الأصل بحیث عُرف الإسلام حتی بین غیر المسلمین ب-«الدین التوحیدی». وفی تکمله البحث وبعد إدراک معنی التوحید، قمنا بالکشف عن مختلف المعانی اللغویه لکلمه التوحید، وذکرنا معانیه فی اللغه، وذکرنا مؤیداتها من الروایات الشریفه، ومن خلال البحث عن المعنی الأدقّ لهذه الکلمه، درسنا الکلمات الهامّه فی سوره الإخلاص المبارکه. وفی نهایه المطاف تعرضنا لمعانی التوحید الصحیحه والباطله من منظور الإمام علی(علیه السلام).

مراتب التوحید

کما أسلفنا القول، فإنّ التوحید یعنی: وحدانیه الله. وله أوجه ومراتب متعدده،

ص:۱۱۹

ویعتبر بینها التوحید الذاتی، والتوحید الصفاتی، والتوحید الأفعالی، والتوحید العبادی من أهم مراتب التوحید ، ویندرج سائر الأقسام التی تُذکر للتوحید تحت هذه المباحث الرئیسیه الأربعه، فعلی سبیل المثال، یُطرح التوحید فی الخالقیه، وفی الربوبیه ونظائرها، تحت مبحث التوحید الأفعالی، وهو أحد المعانی للتوحید الصفاتی؛ کما یمکن إلحاق التوحید فی الحکم والطاعه بالتوحید العبادی بمعناه العام.

أوّلاً: التوحید الذاتی

اشاره

إنّ المباحث التی تقدّم ذکرها حتی الآن حول معانی التوحید، تبیّن التوحید الذاتی. والتوحید الذاتی یعنی: انفراد الذات الإلهیه ووحدانیتها. وبعباره أخری: یُعرِّف هذا القسم من التوحید، الذاتَ الإلهیه بأنّها لا شبیه لها ولا نظیر: وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ ، (۱)
و ...لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ.... ۲

وقد یُستخدم - عوضاً عن مفهوم التوحید الذاتی - بعض لوازمه کالبساطه، وعدم ترکیب الذات الإلهیه ونفی الشریک عنه تعالی. والبساطه وعدم الترکیب - کما لاحظنا فی الروایه المنقوله عن الإمام علی(علیه السلام) حول معنی التوحید- هی إحدی المعانی الصحیحه للواحد. ومعنی الوحده هذا (البساطه) یلزم المعنی الأصلی للوحده المتمثّل فی الوحدانیه؛ إذ إنّ الوحدانیه وعدم النظیر لله تعالی یستلزمان عدم اتصافه تعالی بصفات المخلوقات. فی حین أنّ الترکیب وامتلاک الأجزاء من صفات المخلوقات، فإنّه لا نظیر لله تعالی، ولا یمکن أن یکون مرکباً من الأجزاء، وبالتالی سیکون بسیطاً ومنزّهاً عن کلّ ترکیب. وتستلزم وحدانیه الله، نفی أیّ شکل من أشکال الترکیب تماماً؛ سواءً کان الترکیب الخارجی أو الذهنی، أی أنّ الله لا تنطوی ذاته علی

۱- (۱) . الإخلاص: ۴.

الترکیب من الأجزاء لا فی الخارج ولا فی الـذهن، فکلّ تصوّر عن الله تعالی، یـدخل فیه قابلیه الانقسام، لا یصّح انطباقه علی الله بتاتاً.

کمـا تسـتلزم وحـدانیهُ الله نفیَ الشـریک ؛ حیث إنّ الاعتقـاد بوجـود شـریک لله تعـالی، یعنی أنّ هنـاک موجوداً آخرَ یشـبه الله، وبالتالی یلزم منه أنّ الله لیس واحداً وأحداً وعدیم النظیر. فإذا وحّدنا الله، انتفی وجود أیّ شریک لله تعالی.

الأدله علی التوحید الذاتی

ذُکرت أدله متعـدده علی التوحید الذاتی فی الکتب الکلامیه والفلسـفیه. فذلک القسم من الأدله العقلیه التی اشیر إلیها بصـراحه فی الآیـات القرآنیه والروایـات الشـریفه، هو عبـاره عن: الفطره، والأـدله العقلیه علی وجود الله، ووحـده النظام الکونی. وفیما یلی نستعرض هذه الأدله.

۱. الفطره

أسـلفنا القول فی مبحث معرفه الله إنّه تعالی أودع المعرفه القلبیه والفطریه فی ضـمیر کافّه البشـر، وقد یتذکّر الإنسان هذه المعرفه القلبیه والشـهودیه. فالله الـذی یُعرف بهـذه المعرفه، هو أحـدٌ لا نظیر له ولا شـریک. لا یشـهد الإنسان – حین رؤیه الله قلباً– آلهه متعـدده أو إلهاً یشـبه المخلوقات. ومن هنا، یُعـدّ التوحید – فی بعض الأحادیث التی تتحدث عن المعرفه الفطریه لله تعالی – أمراً فطریاً أیضاً، ویندرج إلی جانب المعرفه الفطریه. وعندما سأل زرارهُ الإمامَ الباقر(علیه السـلام)، عن تفسیر الآیه المبارکه: ...فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها... ، (۱) أجابه الإمام: «فَطَرَهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفته أنه ربّهم». (۲)

۱– (۱) . الروم: ۳۰.

۲– (۲) . توحید الصدوق: ۳۳۰.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أيضاً فی تفسیر آيه الفطره: «فَطَرَهم جميعاً على التوحيد». (۱)

فعلى هـذا الأساس، يشترك المؤمن والكافر فی امتلاک هـذه المعرفه الفطريه والعامّه، وأنّها كامنه فی نفوس البشـر كافه ، بحيث يثبت بها وجود الله فضلاً عن التوحيد. وبعباره اخرى، يُدرک اللهُ الواحدُ بهذه المعرفه.

۲. الأدله العقليه على وجود الله

إنّ نفس الأدله العقليه التی يُستدل بها على وجود الله، تثبت توحيد الله أيضاً؛ وعليه، فإنّ نفی التوحيد فی حكم نفی وجود الله تعالى.

إذا افترضنا أنّ الله ليس واحداً وهو يشبه مخلوقاته، (۲) فإنّه سيتصف بصفات المخلوقات، والذی يمتلک صفات المخلوقات، فهو مخلوق ويحتاج بدوره إلى خالق؛ وبالتالی ينُكر الخالق، وهذا يتعارض مع الأدله العقليه التی تثبت وجود الله؛ ولذلک يجب أن لا يتصف الخالق بصفات المخلوقات، وهذا يعنی وحدانيه الله وتوحيده. يقول الإمام الجواد(عليه السلام) فی هذا الصدد:

ما سوى الواحد مُتجزّئ، والله واحد لا متجزّئ، ولا مُتوهَّم بالقِلّه والكثره، وكلّ متجزّئ أو متوهَّم بالقِلّه والكثره، فهو مخلوق دالّ على خالق له. (۳)

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الدليل لا ينفی إلهين غير شبيهَين بالمخلوقات. فنقول فی ردّ هذا القول: إنّ التعدد وحتى قابليه التعدد، يعتبر فی الحقيقه من صفات المخلوقات، والإله الذی يمتلک صفات المخلوقات، مخلوق لا خالق.

۱- (۱) . اصول الكافی: ۱۲/۲.

۲- (۲) . على سبيل المثال، يدخل فيه صفات المخلوقات كالتركيب من الأجزاء، والحدوث وطرو التغيرات كالنقص والزياده فيه، أو وجود الشريک له.

۳- (۳) . اصول الكافی: ۱۱۶/۱.

والنقطه الأخرى التى ينبغى الإشاره إليها حول الافتراض المذكور، هى أنّ وجود إلهين خالقين، يستلزم تركيبهما من أوجه تمايز واختلاف بينهما؛ حيث إنّ الثنويه تقتضى التمايز والتفاوت، ويلزم من كونهما إلهين وخالقين، الاشتراك، فى حين أنّ التركيب من صفات المخلوقات. فينتج عنه أنّ الإلهين المفروضين مخلوقان ولا يصلحان أن يتّصفا بالإلهيه.

۳. وحده النظام الكونى

ومن الطرق العقليه التى يستدل بها على التوحيد، طريق الآثار والعلامات الموجوده فى النظام الكونى. وقد توصّلنا فى مبحث معرفه الله إلى أنّ العقل يبرهن بمشاهده النظم والتناسق بين المخلوقات على وجود خالق هذه الآثار والآيات. وعلى هذا الأساس، فإنّ خضوع هذا الوجود فى جميع أجزائه لنظام واحد منسجم ومتعاطف، يدل على وحده الربِّ المدبّر لهذا الوجود والكون.

وحينما يدعو القرآن الكريم والروايات الشريفه الناسَ إلى التأمّل فى نظام الكون واتساق المخلوقات، يهدفان إلى إثبات وحدانيه الله، أكثر منه إلى إثبات وجود الله؛ حيث إنّ المشركين يعترفون بوجود الله أيضاً. إنّ المخلوقات والنظام الحاكم فيها تدلّ بأنحاء مختلفه على وحده الخالق. قال (عزّ من قائل): لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَهٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتا.... ١

إنّ البرهان الذى يُستخرج من هذه الآيه المباركه، يصطلح عليه ب-«برهان التمانع»، وقد ذُكرت تقارير متعدده عن برهان التمانع. وفى ما يلى نتطرّق إلى بعضها التى تكون أكثر تلاؤماً مع ظاهر الآيه:

التقرير الأول : لو كان لله شريک، لساد الفساد والفوضى فى العالم، وزال العالم، فى

حین أنّ الکون مستمر فی وجوده بنظام مدهش؛ فینتج عن ذلک أنّ الله لا نظیر له ولا شریک وهو واحد وأحد.

وإذا افترضنا أنّ إلهین اضطلعا بخلق العالم وإدارته، فإنّ لازم الثنائیه أنّهما یتنازعان علی الأقل فی بعض الأمور ویرید کلٌّ منهما إداره العالم حسب إرادته طریقته الخاصّه؛ فوقوع اختلاف کهذا بینهما طوال الأزمنه الطویله أمر حتمی، ونظراً إلی افتراض أنّ کلا المدبریَن إلهان وبالتالی أنّهما قادران مطلقان، یؤدی نزاع هذین القادرین المطلقین إلی طرو الفساد فی العالم وزواله بأسره.

التقریر الثانی : لو کان فی العالم إلهان، لزم منه أن یدار العالم بطریقتین، فی حین أنّ العالم یُدبّر بتدبیر واحد؛ فلذلک، تقودنا وحده النظام والتدبیر إلی وحده الناظم والمدبّر وإلی أنّه لا یشارکه فی التدبیر شیءٌ، کما یقول الإمام علی(علیه السلام):

إنّ فاطر النَمله هو فاطر النخله. (۱)

واستشکل البعض علی برهان التمانع وذکرت ردود علی هذه الإشکالات، إلّا أنّه لا ترد هذه الإشکالات برمّتها علیه، ولا تفسده، فعلی سبیل المثال، یقولون: إن کان یعمل إلهان بطریقه واحده، فلا یوجد إشکال. ولکن یجب القول فی الردّ علیهم: إنّه لو کان إلهان لا یختلفان معاً، فلیسا إلهین، بل إلهاً واحداً. هذا ومن جهه اخری، إن یختلف بعضهما عن الآخر، سواءً کان هذا الاختلاف فی الذات أو فی الصفات، فإنّ هذا الاختلاف یؤدّی قطعاً إلی وقوع الاختلاف فی الأفعال ویتضح هذا فی العالم الذی یمثّل الفعل الإلهی.

ثانیاً: التوحید فی الصفات

اشاره

یستعمل مصطلح التوحید الصفاتی بمعنیین، وقد أشیر إلی کلیهما فی الروایات الشریفه:

۱- (۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۵.

أ) صفات الله عين ذاته

يهدف المتكلّمون فى مبحث التوحيد الصفاتى إلى تبيان كيفيه علاقه الصفات الذاتيه والثبوتيه بالذات الإلهيه. ويعتبر متكلمو بعض الفرق، كأصحاب الحديث والأشاعره والتى يُطلق عليها «الصفاتيه»، أنّ الصفات الإلهيه تزيد عن ذاتها، وبعباره اخرى، أنّهم يفرّقون بين الصفات التى يتّصف الله بها كالعلم والقدره والذات الإلهيه. فعلى سبيل المثال إنّ علوم الإنسان ليست نفس ذات الإنسان، وعليه، قد يكون الإنسان فاقد العلم وقد يملكه. وتُسمّى هذه النظريه ب-«زياده الصفات عن الذات».

ويطرح علماء الإماميه فى مقابل هذه النظريه، نظريه «عينيه الصفات للذات الإلهيه». وهى ترى أنّ الصفات كالعلم والقدره، رغم أنّها تختلف معنىً عن الذات الإلهيه وكلّ واحده منها غير الأخرى مفهوماً، إلّا أنّ الصفات الإلهيه متحده مع ذاتها فى الخارج. وبتعبير آخر فإنّ هذه المفاهيم كلّها بحسب المصداق, أو كلّ واحدٍ منها عين المصاديق الأُخرى، وأنّ الله وجود واحد، هو الله والعالم والقادر وجميع هذه الصفات بحسب المصداق، متحده مع الذات المقدسه. ويُصطلح على هذه النظريه، «نظريه التوحيد الصفاتى».

ويُلاحظ على نظريه الأشاعره - التى يستدلّون بها على التوحيد الصفاتى - بأنّ الاعتقاد بزياده الصفات عن الذات ومغايرتها لها وتعددها يستلزم القول بتعدد القدماء (آلهه) أو تركيب الذات الإلهيه من الأجزاء. وبعباره اخرى فالتوحيد الذاتى يستلزم التوحيد الصفاتى، وبين هذين التوحيدين، اتساق تام.

لقد دحضت الروايات الشريفه بطرق مختلفه، نظريه زياده الصفات عن الذات وأكدت على معنى التوحيد الصفاتى هذا. فعلى سبيل المثال، سأل حسين بن خالد، الإمام الرضا(عليه السلام):

يابن رسول الله، إنّ قوماً يقولون: إنّه (عزّ وجلّ) لم يزل عالِماً بعلم، وقادراً بقدره، وحيّاً بحياه، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر.

ص:١٢٥

ویوضّح مضمون هذا السؤال، نظریه زیاده الصفات عن الذات؛ حیث إنّه یعتبر الله عالماً وقادراً وحیّاً عن طریق الصفات الزائده عن الذات وهی العلم والقدره والحیاه وغیرها من الصفات. فأجابه الإمام بقوله:

مَن قال ذلک ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهه اخری ولیس مِن ولایتنا علی شیء. (۱)

ب) إنّ الله واحد فی صفاته لا شبیه له

إنّ المعنی الآخر الذی یستفاد من التوحید الصفاتی، هو أنّ الله کما یکون واحداً فی ذاته ولا نظیر له، فإنّه واحد فی صفاته ولا شبیه له أیضاً. یقول الإمام علی(علیه السلام): کلّ عزیز غیره ذلیل، وکلّ قوی غیره ضعیف، وکلّ مالک غیره مملوک، وکلّ عالم غیره متعلّم، وکلّ قادر غیره یقدر ویعجز. (۲)

فعلی أساس هذا المعنی للتوحید الصفاتی، رغم أنّ بعض الصفات الإلهیه تطلق علی المخلوقات أیضاً، إلّا أنّ هذا الإطلاق من باب المشترک اللفظی فحسب، وأنّ الله لیس له نظیر فی حقیقه هذه الصفات. وینقسم التوحید الصفاتی بهذا المعنی: إلی التوحید فی العلم، والقدره، والحیاه، والخالقیه، والحاکمیه، والربوبیه، والصفات الاُخری. وبتعبیر آخر فإنّه بعدد صفات الله سیکون عندنا توحیدات صفاتیه.

ثالثاً: التوحید فی الأفعال

التوحید فی الأفعال یعنی: أنّ کلّ شیءٍ یحدث فی العالم، یعود إلی الله وخاضع لقدره الله وسلطانه ومشیئته وتقدیره، ولیس للمخلوقات أیّ أستقلال فی نفسها وأفعالها.

ص:۱۲۶

۱- (۱) . أمالی الصدوق: ۳۵۲.

۲- (۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۶۵.

إنّ التوحيد الأفعالى لا ـ ينفى أفعال المخلوقات بما فيها أفعال الإنسان الاختياريه، بل يبطل الفاعليه المستقلّه للمخلوقات، ويعتبر هذه الفاعليه وتأثيرها فى غيرها، فى طول فاعليه الله تعالى. فكما أنّ الموجودات غير مستقلّه فى ذواتها بل هى قائمه به سبحانه، فكذلك هى غير مستقله فى تأثيرها وعلّيتها وسببيتها.

وعلى أساس التوحيد الأفعالى، لا يصدر فعل فى هذا الوجود إلّا بإذن الله (تعالى)، والله تعالى له أثر ودور الأفعال. وطبعاً تختلف كيفيه تأثير الله فى الأفعال المختلفه، بحسب الأفعال، فمثلاً يختصّ فعل، كخلق الكون من العدم بالله (تعالى)، ويسير هذا الكون بإرادته، ولا ـ يؤثر فى ذلك أى موجود آخر. وأمّا بعض الأفعال كإثمار الأشجار، فهى ظاهره تحدث من الأشجار نفسها. وفى الحقيقه أودع الله هذا النظام فى الشجر، فإذا توفّر الماء والنور والأرض الصالحه للزراعه والشروط الاُخرى فالشجر يثمر. والفاعل لهذه الأفعال هو الله، ولكنّه يفعلها من خلال الشجر والأسباب والشروط التى تسبب إثمار الشجر. وبعباره اخرى، لا يُخرج الشجر ثمره بإرادته واختياره، بل الله يريد أن يثمر الشجر بعد توافر الشروط الخاصّه. وفى بعض الأفعال، كأفعال الإنسان الاختياريه، ليس الله بفاعل، ولكنّ هذه الفاعليه تكون تحت سلطه تقدير الله وفى طول فاعليه الله؛ حيث إنّ الله قوّاه على فعله وأعطاه الإراده والقوه وهو الذى يسلب هذه القوه من الإنسان أو يحدّد قوته، ولكن فى الوقت نفسه، فالإنسان يفعل الفعل؛ إذ يصرف الإنسان القوه المعطاه له فى إنجاز الأفعال الخاصّه ويفعل فعلاً. وسوف نتناول فى مباحث العدل الإلهى والجبر والاختيار والقضاء والقدر هذا الموضوع.

وجدير بالذكر أنّ الأشاعره يعتقدون فى علم الكلام بالتوحيد الأفعالى ولا يقول الإماميه والمعتزله بالتوحيد الأفعالى. وينبغى الانتباه إلى أنّ مفهوم التوحيد الأفعالى عند الأشاعره يختلف عن التوحيد الأفعالى الذى تقدّم شرحه فى هذا الدرس؛ حيث ذهب الأشاعره: إلى أنّ الله هو فاعل كافّه الأفعال، حتى أفعال

الإنسان الاختياريه. وفى هـذه النظريه، كما أوجـد الله نظام الإثمار فى الشـجر فإنّه يخلق فى الإنسان أفعال المشـى، وشـرب الماء، وأكل الطعام، وإقامه الصـلاه، وقول الكـذب. ويرفض متكلمو الإماميه هـذه النظريه وقـد أسـهبوا فى الردود على هذه النظريه فى الكتب الكلاميه. وسيأتى الردّ على ذلك فى مبحث الجبر والاختيار. روى عن الأئمه المعصومين(عليهم السلام):

يا لا إله إلّا أنت، ليس خالقاً ولا رازقاً سواك يا الله. (١)

وأيضاً:

إن الله خَلَق الخلق لا شريك له، له الخلق وله الأمر. (٢)

رابعاً: التوحيد فى العباده

إنّ التوحيد فى الذات والصـفات والأفعال يبين الصفات الذاتيه والميزات الصفاتيه والأفعاليه لله تعالى. ففى التوحيد الذاتى، نوحّد الذات الإلهيه، وفى التوحيد الصفاتى والأفعالى، نقرّ بوحدانيه الله تعالى فى صفاته وأفعاله. فى حين أنّ التوحيد فى العباده، يصف علاقه الإنسان بالله سبحانه. فالمؤمن يتصل بالله من خلال العبوديه، والمؤمن عبـدٌ لله تعالى. وفى التوحيـد العبادى نحصـر العباده بالله تعالى ، ولا نعتبر له مثيلًا ونظيراً فى استحقاق المعبوديه، وننفى وجود الشريك له فيها.

وهكـذا يبـدى الإنسان رأيه فى الأقسام الأربعه للتوحيـد، حول وحـدانيه الله فى الجوانب المختلفه؛ حيث إنّ التوحيـد يعنى اعتبار الوحـدانيه لله تعالى وهو أمر اعتقادى. وتختلف الأقسام الثلاثه للتوحيـد عن التوحيد العبادى، فى أنّ الأخير، يعتبر الله فيه واحداً لا شريك له من حيث أنّه يتعلّق فعل الإنسان – وهو العباده – به.

١- (١) . بحار الأنوار: ٢٥٩/٩٣.

٢- (٢) . المصدر: ٢٩٧/٢٤.

وهـذا الاعتقاد كسائر المعتقدات يؤثر أيضاً فى عمل الإنسان؛ فإذا حصـرنا العبوديه فى الله تعالى، فإننا لا نعبد غير الله عملياً. وقبل أن نشرح التوحيد فى العباده أكثر من هذا، ينبغى أن نوضّح معنى العباده.

معنى العباده وأهميتها

لكى نقف على مـدى أهميه العباده، تكفى الإشاره إلى هـذه النقطه، وهى أنّ الغايه من خلق الإنس والجن وكـذلك الهدف من إرسـال الرسـل، تنحصـر فى عبـاده الله تعالى، حيث يقول سـبحانه فى محكم كتابه: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ ، (۱) ويقول فى آيه آخرى: وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ.... ٢

فالهـدف من خلق الإنسان، وصوله إلى قمه الكمال، ويتحقق هذا الكمال فى أفضل أنواع العلاقه بالكمال المطلق، وهو يتمثل فى عباده الله.

وتقدّمت الإشاره فى المباحث المتعلّقه بمعرفه الله، إلى أنّ إحدى الطرق لتذكّر معرفه الله قلباً تكمن فى العباده، وهى أعلى أقسام المعرفه لله تعالى. فالعباده – لغه – من «عَبَدَ» بمعنى الرّقه والليونه والمرونه، وتسـتعمل بمعنى الانقياد والخضوع والتذلل أيضاً. (۲) روى عن عدى بن حاتم أنّه قال:

أتيتُ رسول الله(صلى الله عليه و آله) وهو يقرأ: اِتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ

حتى فرغ منهـا، فقلتُ له: «إنـا لسـنا نعبـدهم»، فقـال: «أليس يحرّمون ما أحلّ الله فتحرّمونه، ويحلّون ما حرّم الله فتسـتحلونه؟: قال: قلت: بلى، قال: «فتلك عبادتهم». (۳)

ولكن قد تستعمل العباده فى معنى أخص؛ وهو النوع الخاص من العباده التى

١– (١) . الذاريات: ۵۶.

٢– (٣) . راجع: معجم مقاييس اللغه ؛ المصباح المنير: ماده «عبد».

٣– (۴) . بحار الأنوار: ۹۸/۹؛ راجع: اصول الكافى: ۵۳/۱.

يصاحبها الخشوع والتذلل. سأل عنوان البصرى الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

ما حقيقه العبوديه؟»، فأجابه الإمام: «ثلاثه أشياء، أن لا يرى العبد لنفسه فيما خوّله اللهُ مُلكاً ... ولا يدبّر العبد لنفسه تدبيراً، وجمله اشتغاله فيما أمره تعالى به ونهاه عنه. (۱)

وهذه المعتقدات والأعمال طبعاً تخصّ المؤمنين الذين وصلوا إلى المراتب العاليه لعباده الله، وبعباره أخرى، يتصوّر للعباده مراتب متعدده ودرجات مختلفه. ويمكن أن يكون هذا الاختلاف فى كميه الطاعه، وعندها يعلو شأن الذى يعمل بالواجبات والمستحبات على الذى يكتفى بأداء الواجبات فحسب، وقد يعود اختلاف المراتب إلى نيّاتهم؛ كالشخص الذى لا يعتبر نفسه مالكاً، ويفوّض تدبير أموره إلى الله تعالى ويعبد الله حبّاً له وشكراً لنعمه؛ ولأنّه يستحق العباده. ومن هنا، يكون شخص كهذا، أعلى شأناً من الذى يعتقد بخالقيه الله ومعبوديته فقط، أو يعبد الله خوفاً من جهنم أو رجاءً فى الجنه. يقول الإمام على(عليه السلام):

إنّ قوماً عبدوا الله رغبهً، فتلك عباده التجار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبهً، فتلك عباده العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً، فتلك عباده الأحرار. (۲)

إنّ خطر الشرك كبير يهدد كافه البشر، وقد بلغ إلى حدّ أدخل الله سبحانه التوحيد العبادى فى سوره الفاتحه المباركه التى تعتبر من أهم السور القرآنيه، وهى السوره الوحيده التى يجب قراءتها فى الصلوات الخمس المفروضه، حيث يقول (عزّوجلّ): إِيّاکَ نَعْبُدُ وَ إِيّاکَ نَسْتَعِينُ. ۳

وبالتالى، يجب أن نكرر دائماً هذه الجمله أمام الله سبحانه: «يا إلهى! نحن نعبدك وحدك ونستعين بك وحدك».

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۲۲۵/۱.

۲- (۲) . نهج البلاغه: الحكمه ۲۳۷.

ملخص ما سبق

١. إنّ التوحيـد الـذاتی يـدل علی وحدانيه الله ويعنی أنّ الذات الإلهيه واحده لا نظير لها ولا شبيه. وإنّ الأدله التی يبرهن بها علی إثبات التوحيـد فی الذات، تتمثل فی الفطره ووحده النظام الكونی والنظم الساری فی المخلوقات والأدله العقليه المثبته لوجود الله تعالی.

٢. يُفسَّر التوحيـد فی الصــفات بمعنيين، وذُكر كلاهمـا فی الروايـات الشـريفه: الأوّل أنّ صـفات الله هی عيـن ذاتـه، أی مـع أنّ الصـفات الإلهيه مغايره للـذات الإلهيه حسب المفهوم، إلّا أنها متحـده معها فی الخارج وحسب المصداق. والثانی هو أنّ وحدانيه الله فی الصفات تعنی كما أنّه واحد فی الذات ولا مثيل له، فهو واحد فی الصفات ولا نظير له.

٣. إنّ التوحيـد فی الأفعال يعنی أنّه لا يحدث فعل وشـیء فی الوجود، إلّا بإذن الله وسـلطانه ومشـيئته وتقديره، وليس للمخلوقات فاعليه مستقلّه عن الله، بل فاعليتها وتأثيرها فی طول فاعليته تعالی.

٤. إنّ التوحيـد العبادی، خلافاً للتوحيد فی الذات والصـفات والأفعال الذی يهدف إلی تبيان الصـفات الذاتيه والميزات الصـفاتيه والأفعـاليه لله (تعـالی)، يصف علاقه الإنسـان بـالله تعـالی، وهـذا يعنی أن يحصـر الإنسـان العباده فی الله فحسب، ويوحّـد الله فی معبوديته، وينفی أیّ شريک له فی العباده.

الأسئله والبحوث

۱. كيف يمكن الاستدلال بالأدله المثبته لوجود الله تعالى على توحيد الله فى ذاته؟

۲. ماذا يقصد من البرهان الموجود فى الآيه المباركه لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا ؟

۳. هل يمكن الوصول إلى التوحيد بالمعرفه القلبيه والفطريه لله تعالى؟

۴. ما هى معانى التوحيد الصفاتى؟

۵. اذكر المعنى الصحيح وغير الصحيح للتوحيد فى الأفعال؟

۶. عرّف التوحيد فى العباده.

۷. كيف تردّ على نظريه زياده الصفات عن الذات عن طريق مراجعه الكتب الحديثيه كأصول الكافى، وتوحيد الصدوق.

۱۰- سائر الصفات الإلهيه

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على صفات: ۱. العلم الإلهی؛ ۲. القدره الإلهیه؛ ۳. الخَلْق الإلهی.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

تطرقنا فی الدرس الماضی، إلی مراتب التوحید الأربعه والمتمثله فی: التوحید الذاتی، والصفاتی، والأفعالی، والعبادی. وفی البدایه شرحنا التوحید الذاتی وبعض لوازمه، ثمّ أشرنا إلی الأدله المثبته له. وفی المرحله الثانیه تعرّضنا للتوحید الصفاتی ومرّت بنا معانیه المختلفه بحسب آراء الفرق الکلامیه البارزه. وفی النهایه استشهدنا بالروایات الشریفه لإثبات المعانی المذکوره، ورفضنا رأی الأشاعره مستندین إلی روایه عن الإمام الرضا(علیه السلام). وفی المرحله الثالثه تمّ تبیان التوحید الأفعالی ودراسته، وطرحنا فی هذه المرحله - بعد التعریف بالتوحید فی الأفعال وتوضیحه - آراء الأشاعره والمعتزله والإمامیه فی هذه المسأله. وفی نهایه هذه المرحله، جئنا بالآیات القرآنیه والروایات الشریفه وشرحنا من خلالها التوحید الأفعالی. وفی ختام الدرس، قمنا بشرح التوحید فی العباده، ودرسنا أهمیه العباده ومعناها وذلک بعد بیان اختلافه عن أقسام التوحید الثلاثه والتی مرّ شرحها آنفاً،

ص:۱۳۳

وفی نهایه المطاف ذکرنا أیضاً لوازم التوحید العبادی وأرضیاته من أجل الفهم الأحسن للتوحید فی العباده.

الصفات الإلهیه الأخری

اشاره

بعد التعرّض لمبحث التوحید الذی یعتبر أهم الصفات الإلهیه. نتطرّق فی هذا الدرس إجمالاً ـ إلی صفات العلم، والقدره، والخالقیه لله (تعالی).

أ) العلم

یُعدّ العلم من أهم الصفات الإلهیه، حیث اشیر إلی هذه المسأله نحو من (مائتین وخمسین مرّه) فی القرآن الکریم. لذلک، یعتبر المسلمون بأسرهم وحتی أتباع الدیانات السماویه الأخری، أنّ الله تعالی عالماً. واختلاف المتکلّمین والفلاسفه إنّما یکون فی کیفیه وحدود العلم الإلهی؛ وبعباره اخری، ینبثق هذا الاختلاف من الإجابه عن الأسئله التالیه:

۱. هل علم الله عین ذاته أو زائد عنها؟

۲. هل یعلم الله الجزئیات أو لا ـ؟ وإذا عَلِمَها فهل یُعدّ هذا العلم من قبیل الإضافه والنسبه بین الذات ومعلومها، أو أنّ الله یعلم الجزئیات من خلال العلم بالذات؟ أو أنّه بسبب العلم بالأسباب الکلیه والصور الذهنیه للماهیات، یعلم الجزئیات أیضاً؟

۳. هل یمکن أن نتصوّر کیفیه العلم الإلهی؟

للإجابه عن هذه الأسئله، یجب أن تُؤخذ صفه التوحید والمباحث المتمحوره حولها فی الحسبان.

مواصفات العلم الإلهی:

لقد أسلفنا القول فی المباحث المتعلّقه بالتوحید الإلهی، أنّ الله تعالی لا یشبه مخلوقاته بأیّ وجه من الوجوه، ویوجد تباین شاسع بین الخالق والمخلوق فی

الصفات. فعلى أساس التوحيد والتباين فى الصفات، فإنّ الله لا يشبه المخلوقات فى صفاته بما فيها صفه «العلم».

۱. العلم اللا متناهى: إن علم المخلوقات محدود، بيد أنّ علم الله غير متناهٍ ويحيط بالجزئيات والكليات، يقول سبحانه فى القرآن الكريم: ...أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَیْ ءٍ عَلِيمٌ. ۱

۲. العلم الأزلى: إنّ المخلوقات لا تطّلع على الحوادث إلّا بعد حدوثها فى العالم، أو أنّ علمها ناقص، ولكنّ الله يعلم تماماً بالموجودات قبل حدوثها، ويستوى علمه قبل حدوث الموجودات وبعده ولا يتغير. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

«عالِمٌ إذ لا معلوم» (۱) وأيضا: «كلّ عالِمٍ فَمِن بعد جهلٍ تعلَّم، والله لم يَجهَل ولم يتعلَّم». (۲)

۳. ليس العلم الإلهى اكتسابياً: يحصل علم المخلوقات بالأشياء بعد جهلها بها عن طريق التعلّم، ويمكن ازدياده، فى حين أنّ العلم الإلهى ليس كذلك. روى عن الإمام على(عليه السلام):

العالِم بلا اكتساب ولا ازدياد ولا علم مستفاد»، (۳) ويقول أيضا: «كلّ عالم فمِن بعد جهلٍ تعلّم، والله لم يجهل ولم يتعلّم. (۴)

ويحصل علم المخلوقات عن طريق الوسائط والأدوات، ويكون العلم شىء غير العالم، والعالم يحصل على المعلوم من خلالها. ولكنّ علم الله ليس كذلك. يقول الإمام على(عليه السلام):

...وعلمها [الأشياء] لا بأداه لا يكون العلم إلّا بها، وليس بينه وبين معلومِه علمُ غيره به كان عالماً بمعلومه. (۵)

ص:۱۳۵

۱- (۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۵۲؛ اصول الكافى: ۱۳۹/۱ و ۱۴۱.

۲- (۳) . اصول الكافى: ۱۳۵/۱.

۳- (۴) . نهج البلاغه: الخطبه ۲۱۳.

۴- (۵) . اصول الكافى: ۱۳۵/۱.

۵- (۶) . المصدر: ۱۸/۸؛ توحيد الصدوق: ۷۳.

وعلى هذا فقد أخطأت بعض التفاسير التى تحاول فهم كيفيه العلم الإلهى وحدوده عن طريق تشبيه علم الله بعلم المخلوقات طبقاً للتعاليم الخاطئه فى التوحيد فى تبيان كيفيه العلم الإلهى ونطاقه.

وبصوره عامه فإنّ أى نوع من أنواع التأمّل فى صفه العلم وبيان كيفيته، يبوء بالفشل ولا يؤدى إلى الكشف عن الحقيقه؛ حيث إنّ العلم من صفات الله الذاتيه والأزليه، والتفكير فى الذات لا يوصلنا إلى نتيجه، ولا يمكن لنا فهم الذات والصفات الذاتيه، إذ إنّ الكيف إحدى المقولات المرتبطه بالموجود الذى له تحيّز وماهيه، فى حين أنّ الله ليس له حدّ وتحيّز وماهيّه. يقول الإمام موسى الكاظم(عليه السلام):

لا يوصف العلم من الله بكيف، (١)

وروى عن الإمام الرضا(عليه السلام) أيضا:

إنّما سمّى الله عالِماً، لأنّه لا يجهل شيئاً. (٢)

الأدله على العلم الإلهى

١. أدله التوحيد

يرجع إثبات العلم الإلهى إلى الأدله العقليه على التوحيد التى تقدّم شرحها سابقاً. فعلى أساس تلك الأدله يمكن تقرير الاستدلال على العلم الإلهى المطلق.

يُعدّ الجهل نقصاً وهو من صفات المخلوقات؛ وعليه فإذا جهل الله شيئاً فإنّه يشبه المخلوقات ويصير ناقصاً. وهذه المسأله تنافى أصل الوجود الإلهى فضلاً عن تعارضها مع التوحيد؛ حيث إنّ الموجود الذى ينقصه شىء ويتمتّع بصفات المخلوقات، يعتبر مخلوقاً لا خالقاً، فى حين أنّه تمّ قبلها إثبات وجود الخالق.

٢. خلق الكون والنظم السائد فيه

١- (١) . توحيد الصدوق: ١٣٨.

٢- (٢) .اُصول الكافى: ١٢١/١.

يـدلّ خلق الكون والنظـام السائـد والتوازن الـدقيق الموجود فيه والانسـجام والاتسـاق التـام بين أجزائه، على العلم المطلق لخـالق الكون؛ إذ إنّ الموجود الـذى يطّلع على كـافه أجزاء الكون وقوانينه ونظامه هو وحـده الـذى يسـتطيع أن يكون خالقاً لهـذا النظم العجيب والمـدهش. وعلى سبيـل المثـال، فـإذا قمنـا بـدراسه الـذرّه أو المجموعه الشمسـيه، نلاحظ - فى حاله فقـدان توازن قوه الجـاذبيه والطرد المركزى قليلاـ بين النـواه والإلكترونـات أو بين الكـواكب والشـمس- أن أجزاء الـذرات والمجمـوعه الشمسـيه تتصادم أو تُطارد كلّ منها الاُخرى، وبالتالى يتلاشـى العالم. وعليه فإنّ العالم المطلق والقادر على كلّ شـىءٍ هو الذى يتمكّن من إيجاد هذه الأجزاء وتنسيقها معاً على أساس القوانين الدقيقه.

ومن هنا، يُستـدل بخلق النظام الكونى والنظم السائد فيه على إثبات العلم والقدره والحكمه لله والصـفات المرتبطه بهذه الصـفات الإلهيه كالسـميع والبصـير، فضلاً عن استخدام المتكلّمين له من أجل البرهنه على إثبات الله. (۱) كما اشير أيضا إلى هذه المسأله فى القرآن الكريم والروايات الشريفه، ومنها، ما يلى:

أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. ٢ وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

اتصال الخلق بعضه ببعض، وإنّ ذلك مِن مدبّر حكيم عالم قدير. (۲)

ب) القدره

تعتبر صـفه القـدره - كالعلم - إحـدى الصـفات المهمّه لله تعالى، واعترفت بها كافه الـديانات الإلهيه. لقـد وردت كلمه «القدير» خمساً وأربعين مرّه فى القرآن الكريم،

١- (١) . كشف المراد: ٢٨۴.

٢- (٣) . بحار الأنوار: ١٨٩/٣؛ توحيد المفضّل.

وتكرّر «القادر» اثنتی عشره مرّه بصوره المفرد والجمع.

معنی القدره (لغهً)

القدره تعنی: القوه علی الشیءً والتمكّن منه. (۱) لقد أدخل المتكلّمون، قید الاختیار والحریه، فی تعریف القدره. وبحسب هذا الرأی، لا یطلق «القادر» علی مَن یقدر بصوره جبریه علی إنجاز عمل معین، ولا یستطیع تركه، بل یصدق علی الذی یستطیع إنجاز عملٍ ما وفی الوقت نفسه، یتمكّن من تركه أیضاً. (۲)

الأدله علی القدره الإلهیه

إنّ كثیراً من المسائل التی تمّ طرحها فی خصوص صفه العلم، یتضمّن صفه القدره أیضاً، وتُستخدم الأدله التی اقیمت علی العلم الإلهی، لإثبات صفه القدره أیضاً. إنّ مطلقیه القدره الإلهیه وعدم دخول العجز فیها، وعینیه القدره مع الذات الإلهیه، وعدم استعمال الله للوسائل فی إعمال القدره وعدم وصف القدره الإلهیه بالكیفیه، یُستدلّ علیها فی مبحث القدره بنفس الأدله التی مرّت بنا فی مبحث العلم الإلهی؛ حیث إنّ العجز والضعف یُعتبر نوعاً من النقص وهو یختصّ بالمخلوقات، وبما أنّ الله سبحانه منزّه عن أیّ نقص وعیب ولا یشبه المخلوقات أبداً، فإنّه لیس عنده أیّ شكل من أشكال العجز.

لقد تكرر مضمون جمله إِنَّ اللّهَ عَلی كُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ خمساً وثلاثین مرّه فی القرآن الكریم، (۳) وهذا بنفسه یرمز إلی تأكید القرآن علی عمومیه وشمولیه القدره الإلهیه.

یقول الإمام الرضا(علیه السلام) حول عینیه القدره للذات الإلهیه وعدم توسیط الأدوات والآلات لتحقیق قدره الله:

ص:۱۳۸

۱- (۱) . المصباح المنیر: ۴۹۲؛ الصحاح: ۷۸۶/۲.

۲- (۲) . كشف المراد: ۲۴۸.

۳- (۳) . البقره: ۲۰، ۱۰۹، ۱۴۸ و ۲۵۹؛ آل عمران: ۱۶۵؛النحل: ۷۷؛النور: ۴۵؛العنكبوت: ۲۰؛فاطر: ۱؛الطلاق: ۱۲.

لا يجوز أن يكون خلقُ الأشـياءِ بالقدره، لأنّک إذا قلتَ: خلق الأشـياء بالقدره، فكأنّك قد جعلتَ القدرةَ شـيئاً غيره، وجعلتها آله له، بها خَلَقَ الأشياء، وهذا شركٌ، ولكن ليس هو بضعيف وعاجز ولا محتاج إلى غيره، بل هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدره. (۱)

ويستدل الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فی توحيد المفضل بعجائب الكون وروائعها على القدره الإلهيه. (۲)

وممـا ينبغی الالتفـات إليه، هو أنّ القـدره الإلـهيه لاـ تتعلّق بالممتنعات العقليه ولا تشـملها، وما تقـدّم ذكره فی خصوص عموميه القـدره الإلـهيه، يتعلق بالأـمور التی يمكن تحقيقهـا عقلاًـ وهـذه المسـأله لاـ تختص بالقـدره الإلـهيه، بل نفس القـدره لا ترتبط بالممتنعات العقليه، والمقصود من عموم قدرته سـبحانه هو سـعتها لكلّ شـیءٍ ممكنٍ عقلاً. فعلى سبيل المثال، حينما نتكلّم حول قـدره موجود أو عـدم قـدرتها على إنجـاز شـیء مـا، إنّمـا نقصـد الأـمور التی تـدخل فی حيّز الممكنـات عقلًا، ومن هنا، تخرج المستحيلات تماماً من موضوع القدره. سُئل الإمام علی(عليه السلام):

هل يقدر ربُّک أن يدخل الدنيا فی بيضه من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضه؟، فأجاب الإمام أمير المؤمنين(عليه السلام): «إن الله تبارک وتعالى لا يُنسب إلى العجز والذی سألتَنی لا يكون». (۳)

كمـا سأل رجلٌ الإمام الرضا(عليه السـلام) السؤال المـذكور، وحيث لم يـذكر شـرط عـدم تصـغير الـدنيا، فقـد أجابه الإمام(عليه السلام):

نعم، وفی أصـغر من البيضه، قد جعلها فی عينک، وهی أقلّ من البيضه، لأنّک إذا فتحتها عاينت السـماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماک عنها. (۴)

۱- (۱) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): ۱۱۷/۱.

۲- (۲) . بحار الأنوار: ۱۰۸/۳.

۳- (۳) . توحيد الصدوق: ۱۳۰.

۴- (۴) . المصدر.

ولا يخفى بأن الإمام كلّم السائل على قدر عقله، وأنّ السائل لم يطرح قضيه تصغير الدنيا.

وعليه، فإذا افترضنا بقاء الدنيا كما هى عليه الآن، فإنّه يستحيل وضعها فى البيضه، ولكن الله يستطيع أن يتصرّف فى الدنيا ويصغّرها على نحو تدخل فى شىء أصغر من البيضه.

ج) الخَلْق

تُعتبر صفه الخلق من الصفات الفعليه المهمّه لله تعالى، وتوضّح كيفيه علاقه الله بالموجودات الاُخرى. إنّ «الخلق» يعنى «التقدير»، أى إيجاد شىء على أساس تقدير ومقياس معيّن، والمعنى الآخر له هو ابتداع الشىء من دون سبق مثال وماده؛ وكلّ شىء خلقه الله فهو مبتدعه طبقاً لمقدار معين. (۱) ويستخدم المعنى الأخير للذات المقدّسه الإلهيه فحسب، وينفرد الله بهذه الصفه. جاء فى القرآن الكريم: ...قُلِ اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَىْ ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ ، (۲) وكذلك: ...هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللّهِ.... ٣

إنّ كافه الأدله العقليه المثبته لوجود الله تعالى، تثبت صفه الخالقيه أيضاً. وفى الحقيقه فإنّ هذه الأدله تُثبت وجود الله مع صفه الخالقيه؛ حيث إنّنا فى هذه الأدله، نتوصّل من الموجودات التى أمامنا إلى مبدأها، وعلمنا أنّ مبدئيه الخلق يُقصد بها المعنى العام للكلمه. إنّ المسائل التى يجب دراستها ، هى كيفيه بدايه الخلق وخصائصه.

الصفات الرئيسيه للخَلْق

يُعدّ العلم والقدره والقضاء والقدر من مبادئ الخلق، وقمنا بدراسه الاثنين الأوّلين منها، وسيتم طرح الآخرين فى مبحث «العدل الإلهى». ونتطرّق فى ما يلى إلى عدد من

۱- (۱) . لسان العرب: ۸۵/۱۰، ماده «خلق».

۲- (۲) . الرعد: ۱۶؛راجع: الأنعام: ۱۰۲؛الزمر: ۶۲؛غافر: ۶۲.

الصفات الرئیسیه للخلق والتی لم نشر إلیها سابقاً:

١. من أهمّ مواصفات الخلق الإلهی هو أنّ الله لم یخلق الکون من ماده موجوده من قبل. ولمّا سألوا الإمام محمد الباقر(علیه السلام):

هل خلق الله الشیء من الشیء أو من لا شیء؟ فأجابهم الإمام: خَلقَ الشیء لا من شیء کان قبله. (١)

ویطرح فی هذا السؤال والجواب، ثلاث فرضیات للخلق الأول:

أ) الخَلْق «من شیء»، أی الخَلْق من الماده الأزلیه الموجوده مسبقاً؛

ب) الخَلْق «من لا شیء»، أی أصبح العدم موجوداً؛

ج) الخَلْق «لا من شیء»، أی الخَلْق من دون وجود الماده الأزلیه الموجوده من قبل.

فالخلْق من النوع الأول، هو صنع شیء من شیء آخر؛ کصنع الکرسی من الخشب. ویوجد هذا النوع من الخلْق بین المخلوقات أیضاً. وأما الخلْق من النوع الثانی، فهو مستحیل عقلاً، حیث إنّ صیروره العدم موجوداً، یستلزم اجتماع النقیضین. وفی الخلق من النوع الأخیر، یتم نفی وجود الماده الموجوده مسبقاً، سواءً کانت موجوده أو معدومه. فیختصّ هذا النوع من الخلق بالله (تعالی). یقول الإمام الرضا(علیه السلام):

إنّ کلّ صانع شیءٍ، فمِن شیء صنع، والله الخالق اللطیف الجلیل، خلق وصنع لا مِن شیء. (٢)

یذکر الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) انّ الأنواع الثلاثه تختص بالله تعالی وحده، وهی: خلق الشیء «لا من شیء»، وتحویل جوهر إلی جوهر آخر، وإعدام الشیء الموجود. حیث یقول:

١- (١) . توحید الصدوق: ۶٧.

٢- (٢) . المصدر: ۶٣؛راجع: اصول الکافی: ١٣۵/١.

لا يكوّن الشیء لا من شیء إلا الله، ولا ینقلُ الشیء من جوهریّته إلی جوهر آخر إلا الله، ولا ینقلُ الشیء من الوجود إلی العدم إلا الله. (۱)

ویترتب علی هذه المیزه للخلقه، آثار متعدده کنفی وجود الموجودات الأزلیه کماده أولیه للخلق، وحدوث العالم وتفرّد الله بصفه القدیم. یقول أمیرالمؤمنین علی(علیه السلام): «لم یَخلق الأشیاء من أصول أزلیه»، (۲) وروی عن الإمام موسی الکاظم(علیه السلام) أیضا: «هو القدیم وما سواه مخلوق محدَث». (۳)

إنّ حدوث العالم یعنی: أنّ الله تعالی ینفرد بصفه القدم، وکل موجود سواه، حادث ولیس بقدیم؛ إذ یسبقه العدم. یقول الإمام الرضا(علیه السلام):

إنّ الله تبارک وتعالی قدیم والقِدَم صفته التی دلّت علی أنه لا شیء قبله ولا شیء معه فی دیمومیّته. (۴)

وروی عن رسول الله(صلی الله علیه و آله) أنّه قال فی حدوث العالم:

کان الله ولم یکن شیء غیره، (۵)

کما یقول الإمام علی(علیه السلام):

إن الله سبحانه یعود بعد فناء الدنیا وحده لا شیء معه، کما کان قبل ابتدائها،

کذلک یکون بعد فنائها. (۶)

۲. إحدی المیزات الاُخری للخلق الإلهی هی أنّه لا یستند إلی احتذاء نموذج سابق، بمعنی أنّ الله تعالی خلق الکون بلا نموذج وصوره موجوده مسبقاً. وعلیه فلا یمکن أن نعتبر ماده المواد الأزلیه أو النموذج السابق کسابقه للخلق؛ وبتعبیر آخر فإنّ الخلق الإلهی

۱- (۱) . توحید الصدوق: ۶۸.

۲- (۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۶۳.

۳- (۳) . توحید الصدوق: ۷۶.

۴- (۴) . اصول الکافی: ۱/۱۲۰.

۵- (۵) . صحیح البخاری: ۳/۱۱۶۶، ح ۳۰۱۹؛ راجع: اصول الکافی: ۱/۱۰۷.

۶- (۶) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۶.

خلق بديع وصنع جديد. يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فی تفسير الآيه الشريفه

بديع السموات والأرض (۱): أی مُبدعهما ومنشئهما بعلمه، ابتداءً لا مِن شیء ولا علی مثال سبق. (۲)

كما روی عن مولاتنا فاطمه الزهراء(عليها السلام):

ابتدع الأشياء لا من شیء كان قبلها وأنشأها بلا اقتداء أمثله امتثلها. (۳)

ويقول الخليل فی كتابه العين: «البدع، إحداث شیء لم يكن من قبل خلْق، ولا ذكر ولا معرفه». (۴)

۳. ومن الميزات الأخری للخلق الإلهی هی أنّه لا يحدث أی تغيّر فی الذات الإلهيه حين خلق الموجودات. وهذه المسأله راودت أذهان الفلاسفه منذ الأزمنه الغابره وهی «كيف لا يتغير الله بأفعاله؟» وسبّبت هذه المشكله أن ينكر أرسطو إرجاع الأفعال إلی الله دون واسطه وإيجاد الأشياء مباشره. (۵) وتنطلق هذه المشكله من مقارنه الله (عزّوجلّ) بمخلوقاته، وبما أنّ المخلوقات تتغير حين العمل، استنتج من ذلك أن الله حينما يفعل شيئاً، يتغيّر. ولكن وفقاً لأصل التوحيد التی يقتضی نفی قياس الخالق بالمخلوق فإنّ الله ينفرد بكافه صفاته وميزاته وأفعاله. فتتغير المخلوقات حين العمل والفعل، وليس الله كذلك. سأل عمران الصابی فی احتجاجه مع الإمام الرضا(عليه السلام):

أليس قد تغير [الخالق] بخلقه الخلق؟»، فأجابه الإمام بقوله: «لم يتغير (عزّوجلّ) بخلْقِ الخلْق، ولكن الخلْق يتغيّر بتغييره. (۶)

۱- (۱) . الأنعام: ۱۰۱.

۲- (۲) . مجمع البيان: ۵۳۱/۴؛ اصول الكافی: ۲۵۶/۱.

۳- (۳) . الاحتجاج: ۲۵۵/۱؛ راجع: توحيد الصدوق: ۵۰.

۴- (۴) . كتاب العين: ماده «بدع».

۵- (۵) . ما بعد الطبيعه: كتاب ۱۲، الفصل السابع.

۶- (۶) . عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ۱۷۱/۱.

كما يقول الإمام(عليه السلام) فى مكان آخر: لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المحدود. (١)

ملخص ما سبق

١. تُعدّ صفات: العلم، والقدره، والخلْق من أهم الصفات الإلهيه، وأُشير إلى مبحث العلم فى مائتين وخمسين مرةً فى القرآن الكريم. لذلك، يقرّ المسلمون بأسرهم وحتى أتباع الديانات السماويه الأُخرى، بأنّ الله تعالى عالم مطلق. واختلاف المتكلّمين والفلاسفه إنّما يكون فى كيفيه وحدود العلم الإلهى. وفقاً لأصل التوحيد وعلى أساس التباين بين الله ومخلوقاته، فإنّه لا يشبه صفةً من مخلوقاته – بما فيها صفه العلم – وأنّ علمه أزلى ومطلق وغير متناهٍ، وغير مكتسب. ويُستدل بأدله التوحيد وبرهان خلق الكون والنظم السائد فيه على العلم الإلهى.

٢. تُعتبر صفه القدره – كالعلم – إحدى الصفات المهمه لله تعالى، واعترفت بها كافه الديانات الإلهيه. ومن منظور المتكلمين فإنّه لا يطلق «القادر» على مَن يقدر بصوره جبريه على إنجاز عمل معين فحسب، ولا يستطيع تركه فإنّه بل يصدق على الذى يستطيع إنجاز عمل وفى الوقت نفسه، يتمكّن من تركه أيضاً. إنّ القدره الإلهيه مطلقه؛ إذ إنّ العجز والضعف يعتبر نوعاً من الضعف وأنّه من صفات المخلوقات، والله تعالى منزّه عن أى نقص ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يدخل الضعف فيه. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ قدره الله لا تتعلّق بالممتنعات العقليه وأنّ شموليه القدره الإلهيه تتعلّق بالممكنات العقليه.

٣. تُعتبر صفه الخلْق إحدى الصفات الفعليه المهمّه لله تعالى، وتبيّن كيفيه علاقه الله بالمخلوقات. وفقاً لهذه الصفه، فإنّ الخلْق الإلهى بديع وجديد من حيث الماده والصوره، بمعنى: أنّ الله لم يخلق العالم من ماده موجوده مسبقاً، وأنّه خلق العالم من دون نموذج سابق ولا من صوره موجوده من قبل، ولا يحدث أى تغير فى الذات الإلهيه عمليه الخلْق.

١- (١) . توحيد الصدوق: ٣٧.

الأسئله والبحوث

۱. کیف تُثبت عباره «الله عالم» مستفیداً من نفی نظریه التشبیه.

۲. علی من یُطلق «القادر» من منظور المتکلّمین؟

۳. هل تشمل القدره الإلهیه المستحیلات؟ وضّح ذلک؟

۴. ما هی المعانی المختلفه للخلْق؟

۵. لماذا یستحیل الخلْق «من لا شیء»؟

۶. اذکر مواصفات الخلْق الإلهی.

۷. أجْرِ دراسهً ونقداً لرأی ابن سینا فی (علم الله بالجزئیات).

۱۱- العدل الإلهی

اشاره

أهداف الدرس:

۱. التعرّف علی العدل الإلهی؛ ۲. التعاریف المتعدده للعدل الإلهی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

أفردنا الدرس السابق لدراسه بعض الصفات الذاتیه لله (تعالی) کالعلم، والقدره والخلْق. ففی مستهلّ الدرس، تقدّم بیان مواصفات العلم الإلهی من منظور الروایات الشریفه، ثمّ قمنا بالبرهنه علی هذه المواصفات. وفی الجزء الثانی من الدرس، وضّحنا بإحدی الصفات الذاتیه لله تعالی وهی القدره. وفی هذا الجزء کالأجزاء السابقه أیضاً، شرحنا فی البدایه وبالاستفاده من الأحادیث، هیکلیه القدره الإلهیه وکیفیتها، ثمّ استدللنا بنفس الأدله التی أثبتت العلم الإلهی، علی القدره الإلهیه. وفی الجزء الختامی للدرس، تطرّقنا إلی صفه الخلق الإلهی، وکشفنا بالاستعانه بالروایات الوارده بشأن الصفات الإلهیه، عن مواصفاتها وجزئیاتها.

العدل الإلهی

اشاره

یُعتبر «العدل» إحدی صفات الله الأساسیه، وله أهمیه بالغه بحیث وضع إلی جانب أهم

الصفات الإلهیه المتمثّله فی التوحید، ویُعدّ فی کلام الإمامیه والمعتزله أحد اصول الدین.

وقد تکرّرت مادّتا «العدل» و«الظلم» بمشتقاتهما أکثر من ثلاثمائه مرّه فی القرآن الکریم، وتمّت فیها التوصیه بالعدل والثناء علیه، کما نُهی عن الظلم وعوتب علیه. أنّ الله سبحانه نفی الظلم عن نفسه نحو من إحدی وأربعین مره، فی الآیات القرآنیه، وتم مرّةً واحدةً وصف الفعل الإلهی بالعدل، کما فی الآیه المبارکه: وَ تَمَّتْ کَلِمَهُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً.... ۱

لقد جاء العدل فی الروایات الشریفه، إلی جانب التوحید کأحد رکائز الدین. یقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی هذا الخصوص:

إنّ أساس الدین التوحید والعدل. (۱)

تدلّ المسائل المذکوره أعلاه علی أهمیه العدل فی معتقدات المسلمین ولا سیما عند أهل بیت الرسول(علیه السلام)، وذکرت نقاط حول أسباب أهمیه العدل واعتباره من اصول الدین، وهی کما یلی:

۱. یندرج کثیر من المعتقدات الإسلامیه تحت مبحث العدل الإلهی (۲)، وإن لم یُعترف بهذا الأصل، لم یکن هناک دلیل ودافع لطرح کثیر من التعالیم الإسلامیه کالنبوه والمعاد واختیار الإنسان وتکلیفه وغیرها من المعتقدات الإسلامیه.

۲. اختلف الإمامیه والمعتزله مع أهل الحدیث اختلافاً شاسعاً فی مسأله العدل الإلهی، فیما اتفقوا علی الصفات الإلهیه إلّا فی بعض الجزئیات. لذلک، یطلق علی الإمامیه والمعتزله، مصطلح «العدلیه» أو «أصحاب العدل والتوحید». (۳)

۱- (۲) . معانی الأخبار: ۱۱.

۲- (۳) . رسائل الشریف المرتضی: ۱۶۶/۱

۳- (۴) . عدل إلهی (العدل الإلهی): ۵۶.

معنى العدل الإلهى

«العدل» لغةً واصطلاحاً له معان متعدده، ومنها ثلاثه معانٍ هى أهمّها وأكثرها رواجاً:

۱. المعنى الأوّل

إنّ المعنى الأكثر رواجاً للعدل والذى يتبادر إلى الذهن أكثر من المعانى الأخرى، (۱) هو: «رعايه الحقوق، وإعطاء كلِّ ذى حقٍ، حقّه». ويقابله: الظلم والجور. والذى يعنى تضييع حقوق الآخرين والاعتداء عليها.

يقول الشيخ المفيد فى كتابه:

العدل، هو: الجزاء على العمل بقدر المستحق عليه، والظلم، هو: منع الحقوق، والله تعالى عدل كريم جواد متفضّل رحيم، قد ضمن الجزاء على الأعمال، والعوض على المبتدئ من الآلام، ووعد التفضل بعد ذلك بزياده من عنده. (۲)

فيصّح هذا المعنى حينما يُتصوّر أولاً موجودٌ له حقٌّ، وأنّ المراد بالحق، هو الحق التشريعى الذى يدرك بالعقل العملى وليس الحق التكوينى الذى يتعلّق بالعقل النظرى. فإن نقصد منه المعنى الأخير للحق، يشبه التعريف المذكور، تعريف بعض الفلاسفه الذين يعرّفون العدل بأنّه: «مراعاه الاستحقاق فى إفاضه الوجود واعطاء الكمالات على قدر قابليه الماهيه والعين الثابته». (۳)

وبناءً على ذلك، إن كان هناك حقٌّ وراعى الإنسان ذلك الحقّ وطبّقه، تحقق العدل. وإن لم يراعِ الحقّ، يقع الظلم. وأما إن لم يكن هناك حقّ، ومع ذلك اعطى خير للآخرين، يتحقق الفضل والكرم. ووفقاً لهذا التعريف، تندرج الأفعال تحت العناوين الثلاث المتمثله فى العدل والظلم والفضل.

ص:۱۴۹

۱- (۱) . راجع: اصول عقائد (أصول العقائد): ۸۲.

۲- (۲) . تصحيح الاعتقاد: ۸۳؛ راجع: كتاب العين: ۱۱۵۴/۲؛ لسان العرب: ۸۳/۹.

۳- (۳) . راجع: عدل الهى: ۵۰؛ شرح الأسماء: ۱۷۲

إنّ تقسيم الأفعال إلى ثلاثه أنواع، هو تقسيم عقلى؛ إذ عند تعامل الإنسان مع الآخر، إما أن يُتصور حق فى ما بينهما أوْ لا. وفى الحاله الأولى التى للإنسان حق على الآخر، إما يُعطى حقّه وهو يسمى ب-«العدل»، أو لا يعطى حقّه، وهنا يتحقق «الظلم». وفى الفرض الثانى، فالشخص الذى ليس هناك حق على عاتقه، إما ينفع الآخرين، أوْ لا، ففى الحاله الأولى، يتحقق الفضل والإحسان وفى الحاله الأخيره، يتحقق العدل. فعلى ضوء هذا التقسيم العقلى، تنقسم الأفعال إلى أربعه أنواع، ويندرج نوعان منها تحت عنوان العدل وقسم منه تحت عنوان الظلم والنوع الأخير، تحت عنوان الفضل.

إنّ هذا التقسيم الثلاثى للأفعال يدعمه القرآن الكريم والأحاديث الشريفه فضلاً عن كونه عقلياً. فجاء فى القرآن الكريم: إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ.... ١ وانقسمت فى هذه الآيه المباركه، الأفعال الحسنه التى يأمر الله بها، إلى العدل والإحسان، والمراد بالإحسان هو التفضل، كما صرّح به فى الأحاديث الشريفه. (١) ونقرأ فى الأدعيه أيضا: «إلهى إن عفوتَ فبفضلك، وإن عذّبتَ فبعدلك»، (٢) أو:

اللهم صلّ على محمد وآله واحملنى بكرمك على التفضل، ولا تحملنى بعدلك على الاستحقاق. (٣)

وكذلك صرّحت بعض الروايات الشريفه بأنّ العدل جاء لإقامه الحق:

إن العدل ميزان الله سبحانه، الذى وضعه فى الخلق ونصبه لإقامه الحق، (۴) وأيضاً: «أعدل الخلق أقضاهم بالحق. (۵)

١- (٢) . نهج البلاغه، تصحيح صبحى صالح: الحكمه ٢٣١.

٢- (٣) . البلد الأمين: ٣١٧.

٣- (۴) . الصحيفه السجاديه: ۵٨، الدعاء ١٣.

۴- (۵) . غرر الحكم: ح ٣۴۶۴.

۵- (۶) . المصدر: ح ٣٠١۴.

۲. التناسب والتعادل

إنّ المعنى الآخر للعدل هو «وضع كلّ شىء فى موضعه». ويعتبر الشهيد المطهرى هذا التعريف مرادفاً لعناوين التوازن والتناسب والتعادل؛ (۱) إذ يكون هذا المعنى هو المعنى الأعمّ للعدل ويشمل كافه الصفات الفعليه لله تعالى، سواء كانت الصفات التى تدل على الجانب التكوينى والوجودى كالخالق والحكيم، أو الصفات التى تنطوى على الجانب القيمى والأخلاقى، كالصادق والكريم.

ومن الإشكالات التى تُلاحظ على التعريف أعلاه، هو أنّ الأفعال تنقسم إلى الأفعال العادله والظالمه ولم يبقَ محلّ للإحسان والتفضل؛ حيث إنّ تحقّق الفعل فى محله، يصدق عليه العدل، وإلاّ فينطبق عليه الظلم. فعلى سبيل المثال، إذا وضع شخص مكتبه فى محل مناسب فى الغرفه، أو يضع الماء فى محل مناسب على المائده، بحيث يكون فى متناول أيدى الجميع، فإنّه ينطبق العدل على عمله وإلّا فيوصف عمله بالظلم. فى حين أنّ الفعل - على أساس المباحث السابقه وكما مر بنا تفصيل ذلک - ينقسم من منظور العقل واعتماداً على النصوص الإسلاميه، إلى ثلاثه أنواع.

إن الإشكال الآخر الذى يرد على هذا التعريف، هو أن العدل والظلم يشيران إلى الجانب التشريعى والقيمى للأفعال، والناس لا يعتبرون من لم يضع الماء فى محل مناسب على المائده، ظالماً، بل إنما ينظر إلى فعله بإنه مخالف للحكمه. وفى الحقيقه، فإنّ هذا التعريف الذى ذُكر للعدل، هو تعريف الحكمه وليس العدل. يقول الشهيد المطهرى فى نقد هذا التعريف:

إنّ العدل بمعنى التناسب ويقابله عدم التناسب فى مجموع نظام العالم؛ ولكنّ العدل الذى يقابله الظلم، من منظور الأفراد والأجزاء، فإنّه ينفصل كلّ فرد وجزء عن الآخر. ففى العدل بالمعنى الأول، يطرح المصلحه العامه، بينما العدل بالمعنى

۱- (۱) . عدل إلهى (العدل الإلهى): ۴۶.

الأخیر فإنّه یتعلّق بحقوق الأفراد، لـذلک یستشـکل المستشـکل فیه ویقول: لا أنفی أصل التناسب فی العالم کلّه، ولکن أقول إنّ مراعاه هـذا التناسب، یسـتلزم طوعاً أو کرهاً، بعض التمییزات، وتجوز هذه التمییزات من المنظور العام والکلّ، ولکن لا تجوز من المنظور الخاص والجزء. (۱)

ویجب الالتفـات إلی هـذه النقطه وهی أنّ العـدل بمعنی «إعطـاء کلّ ذی حقّ حقّه»، یـدخل فی مصادیق الحکمه ویُعـدّ مصـداقاً لوضـع کـلّ شـیء فی موضـعه، ولـذلک، یعـود المحـل المنـاسب للحـق، إلی إعطـائه لـذی الحق. إنّ الروایه المنقوله عن الإمـام علی(علیه السلام) بشأن العدل یشیر إلی هذا الکلام:

العدل یضع الأمور مواضعها، والجود یُخرجها من جهتها. (۲)

ویـذهب الإمـام علی(علیـه السـلام) فی هـذه الروایه إلی أنّ العـدل أحسن من الجـود للسـیاسه وإداره الحکم، رغم أنه یمکن أن یکون الجود أحسن من العدل فی المسائل الشخصیه.

فالعـدل - بمـا أنّه یضع کلّ شـیء فی موضـعه، والحاکم یتعامل مع أفراد المجتمع اعتماداً علی حقوقهم - فإنّه أحسن من الجود. ولکن الجود لا یتمحور علی حقوق الأفراد ولا تکون فی الحسـبان، فی حین أنّه بسـبب محـدودیه بیت المال، وأنّ أفراد المجتمع یشترکون فیه ویُصرف فی مصارف الجمیع، فإنّه یجب أن یتوزّع علی أساس الحقوق التی عیّنها القانون؛ حیث إنّه من دون وجود القانون، یؤدی الأمر إلی الفوضی وینتهی إلی التمییز بین الأفراد وتضییع حقوق بعض أفراد المجتمع.

وعلیه فإنّ «وضع کلّ شیءٍ فی موضعه» هو إحدی میزات العدل ولیس تعریفه. ولو قصد الإمام تعریف العدل، لقال: «العدل وضع الأمور مواضعها».

۳. تعریف متکلمی الإمامیه والمعتزله (العدلیه)

ص:۱۵۲

۱- (۱) . المصدر: ۴۷.

۲- (۲) . شرح جمل العلم والعمل: ۸۳.

إنّ الاصطلاح الذى طرحه متكلمو الإماميه والمعتزله للعدل، هو أعم من المعنى الأول وأخصّ من المعنى الثانى. إنّهم يعتبرون صفه العدل أجمع الصفات الفعليه القيميه والتى تشمل كافه الصفات القيميه والإيجابيه؛ حيث ذكر السيد المرتضى: «أنّ الكلام عن العدل هو الكلام عن تنزيه الله سبحانه عن أيّ عمل قبيح وترك العمل الواجب». (۱) كما ذكر الشيخ الطوسى: «أنّ الكلام عن العدل هو أنّ الأفعال الإلهيه كلّها حسنه». (۲) يقول القاضى عبدالجبار المعتزلى - بعد أن بيّن المعنى اللغوى للعدل - : «توفير حقّ الغير واستيفاء الحقّ منه»، وهو المعنى الأوّل له، ثمّ يردف قائلًا: «وأما فى الاصطلاح، فإذا قيل أنّه تعالى عدل، فالمراد به أنّ أفعاله كلّها حسنه، وأنّه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب عليه». (۳)

وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلى الإيجابيه والسلبيه أو الحسنه والقبيحه؛ بحيث يُحتسب القسم الأول، الأفعال العادله والقسم الثانى، الأفعال الظالمه. فعلى ضوء هذا المصطلح، فإنّ «العدل» يعنى الفضل ويصدق العدل - الذى مرّ بنا سابقاً - على القسم الأول من هذا التقسيم. ويبدو أنّ المتكلّمين فى هذا المصطلح، لا يريدون أن يعرّفوا العدل والظلم، بل يقصدون إفراد فصلٍ فى الكتب الكلاميه ليتضمن النقد والرد على الشبهات التى تنسب الأفعال القبيحه والظالمه كإجبار الإنسان، و«التكليف بما لا يطاق» والجبر فى القضاء والقدر، إلى الله تعالى. واللافت للنظر هو أنّه كان يندرج فى الكتب الكلاميه للمتقدّمين، هذا الفعل تحت عنوان «فى أفعاله» (۴) وتمّ فى ما بعد استبدال هذا العنوان بالعدل.

۱- (۱) . المصدر: ۸۳.

۲- (۲) . تمهيد الاُصول: ۹۷.

۳- (۳) . شرح الأصول الخمسه: ۱۳۱.

۴- (۴) . راجع: كشف المراد: ۳۰۲.

وهنـاک روايتـان بشأن العـدل ويبـدو أنّهما تـدلّان على تعريف المتكلّمين. روى فى إحـداهما أنّه سـئل الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام) عن معنى التوحيد والعدل، فأجاب الإمام بقوله:

التوحيد أن لا تتوهّمه والعدل أن لا تتّهمه. (۱)

ففى الجزء الأول من الروايه يُشار إلى مسأله التوحيـد، وفى الجزء الآخر، يُتعرض لمعنى العدل وهو عدم اتهام الله بالأفعال القبيحه والسيئه.

وفى روايه أخرى، بعد أن يعتبر الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) التوحيد والعدل أنهما ركيزتان للدين، يقول:

وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقک ما لامَک عليه. (۲)

وعليه فإنّ الأفعال القبيحه تطلق على أفعال يلام فاعلها عليها، لذلک، فالعدل هو أن لا ننسب الفعل القبيح إلى الله وننزّهه عنه.

ويتلاءم هـذا التعريف مع التعريف الرائج للعدل، أى عدم الاعتداء على حقوق الآخرين. وسـنناقش هذه المسأله فى مبحث علاقه العدل باختيار الإنسان.

المعانى الأخرى للعدل

۱. تعريف الفلاسفه للعدل

يعرّف بعض الفلاسفه، العدل الإلهى بأنّه:

«مراعـاه الاسـتحقاق فى إفـاضه الوجود وعـدم الامتنـاع عن الإفـاضه والرحمه فيمـا يتعلّق بالإمکان أو الكمال». (۳) هذا التعريف يعرّف العدل الإلهى كصفه تكوينيه تتعلّق بكيفيه خلق العالم فحسب، وليس صفه قيميه. ويعلّل الذين لا يعتبرون العدل الإلهى

۱- (۱) . نهج البلاغه، تصحيح صبحى صالح، الحكمه ۴۳۰.

۲- (۲) . معانى الأخبار: ۱۱.

۳- (۳) . عدل إلهى (العدل الإلهى): ۵۰.

صفةً قيميه، بـأنّهم يعـدّون الحسن والقبـح العقليين معياراً لتقييم الأفعال البشـريه وليس أفعال الله. يقول الشـهيد المطهرى فى هـذا المجال:

لا ينكر الحكماء الإلهيون، الحسن والقبـح العقليين، بل يرفضون رأى الأشاعره، إلّا أنّهم يـذهبون إلى أنّ نطاق هـذه المفاهيم هو مجـال الحياه البشـريه فحسب. فمن منظور الحكماء الإلهيين، لا تـدخل مفاهيم الحسن والقبـح فى حريم الله سـبحانه كمعيار، ولا يمكن تفسـير الأفعال الإلهيه من خلال هذه المعايير والمقاييس البشريه تماماً. وحسب اعتقاد الحكماء فإنّ الله عادل، ولكن لا من حيث إنّ العداله حسنه وجرت الإراده الإلهيه على أداء الأفعال الحسنه لا الأفعال السيئه. (۱)

يلاحظ على التعريف المذكور وعلى المعيار الذى ينكر الحسن والقبح العقليين للأفعال الإلهيه، بأنّ ملاك الحسن والقبح، عقلى والحكم العقلى لاـ يقبـل الاسـتثناء والتخصـيص. وإذا افترضـنا فرضاً محالاً أنّ الله «يكلّف بما لا يطاق»، يسـتقبح العقل هـذا الأمر ويعدّه ظلماً، وبالتالى بما أنّ العقل يثبت صفه العدل لنفسه، يستحيل على الله سبحانه صدور «التكليف بما لا يطاق».

۲. تعريف متكلّمى الأشاعره للعدل

حسب اعتقاد متكلمى الأشاعره فإنّ العدل هو: «كلّ فعلٍ يفعله الله». يقول الفخر الرازى فى كتابه:

قال مشايخنا: العدل الإلهى يعنى أنّ الله يستطيع أن يفعل كلّ ما يشاء ويحكم ما يريد وتجرى حكمته على العباد. (۲)

ويقول عبـدالقاهر البغدادى: «يعتقد أصـحابنا [الأشاعره] بأنّ العدل الإلهى هو الأفعال التى يفعلها الله تعالى. فحسب رأيهم، العدل فى الأفعال البشريه، ينطبق على أفعالٍ أمرَ الله

۱- (۱) . المصدر: ۴۳.

۲- (۲) . شرح أسماء الله الحسنى: ۲۴۵.

بها أو لا تنطبق تلك الأفعال على الظلم، والظلم يصدق على عمل نهى الله عنه». (۱)

وعليه فتعتمد صفه العدل على الأفعال والأوامر الإلهيه، وكلّ عمل فعله الله تعالى أو أمر به، ينطبق عليه العدل. وعلى هذا الأساس، لا ـ يعدّ العدل معياراً للحكم فى الأفعال الإلهيه، ولا يمكن الحكم - اعتماداً على العدل - فى فعل خاص، مثل: «التكليف بما لا يطاق» بأنه ظلم، وبالتالى لا يفعله الله، بل يجب أن ننظر إلى الأفعال التى يفعلها الله، ثم نحدّد على أساسها العدل.

وهذا التفسير للعدل، يؤدى إلى عدم تأثير هذا الأصل وإنكاره، ولذلك، يطلق مصطلح «العدليه» على المخالفين للأشاعره، أى الإماميه والمعتزله.

ويكمن تفسير مثل هذا العدل فى إنكار الحسن والقبح العقليين؛ إذ العقل إنّما يحكم على أساس الحسن والقبح العقليين بأنّ بعض الأفعال حسنه وعادله وبعضها قبيحه وظالمه. ولكن ترفض نظريه الأشاعره ذلك؛ حيث إنّ الحسن والقبح العقليين قضيه وجدانيه. وسنطرح علاقه العدل بالحسن والقبح العقليين فى المباحث اللاحقه.

وقد يقيم الأشاعره أدله على نظريتهم كما يلى: الظلم يعنى التصرّف فى ملك الآخرين، وبما أنّ الموجودات كلّها مملوكه لله تعالى، فيُستنتج أنّ كلّ فعل فعله الله، هو تصرّف فى ملكه وهذا عين العدل.

يقول الفخر الرازى: «الظلم يعنى التصرّف فى ملك الغير». (۲)

ويقول الشهرستانى فى كتابه:

أمّا العدل فعلى مذهب أهل السنه: أنّ اللّه عدل فى أفعاله، بمعنى أنّه متصرّف فى مُلكه ومِلكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل: وضع الشيء موضعه

۱- (۱) . اصول الدين: ۱۳۱.

۲- (۲) . القضاء والقدر: ۲۷۱.

وهو التصرّف فی الملک علی مقتضی المشیئه والعلم، والظلم بضده فلا یتصور منه جور فی الحکم وظلم فی التصرف. (۱)

وهـذا الاسـتدلال أیضـا مردود علی ضوء الحسن والقبـح العقلیین؛ حیث إنّ العـالم رغم أنّه مملوک لله تعـالی، إلّـا أنّ أعمالاً من قبیل: «التکلیف بما لا یطاق»، یعنی إجبار العباد وعقابهم ، سواءً فی ملکه أو ملک غیره، وهذا یُعدّ ظلماً وقبیحاً من منظور العقل.

سنستعرض فی الدرس الآتی مسائل یناقشها متکلّمو الإمامیه تحت عنوان العدل الإلهی وترتبط عموماً بمبحث العدل الإلهی.

ملخص ما سبق

۱. «العـدل» لغهً واصـطلاحاً له معان متعـدده. والمعنی الأکثر رواجاً للعـدل والذی یتبادر إلی الذهن أکثر من المعانی الأخری له، هو: «رعایه الحقوق وإعطاء کلّ ذی حقٍ، حقّه». ویصح هذا المعنی حینما یُتصوّر أولاً موجود له حق، وأنّ المراد بالحقّ، هو الحقّ التشـریعی الـذی یُـدرک بالعقل العملی ولیس الحق التکوینی الـذی یتعلّق بالعقل النظری. وبناءً علی ذلک،فإنّ کان هناک حق، وراعی الإنسـان ذلـک الحق وطبّقه، فقـد تحقـق العـدل، وإن لم یراعِ الحق، یقع الظلم. وأمـا إن لم یکن هنـاک حق، ومع ذلک أعطی الإنسـان خیراً للآـخرین، فیتحقق الفضـل والکرم. وفقـاً لهـذا التعریف، تنـدرج الأفعـال تحت العنـاوین الثلاث المتمثله فی العدل والظلم والفضل. إنّ تقسیم الأفعال إلی ثلاثه أنواع، هو تقسیم عقلی، ویدعمه القرآن الکریم والأحادیث الشریفه أیضاً.

۲. إنّ المعنی الآخر للعدل هو «وضع کلّ شـیءٍ فی موضـعه». هذا المعنی، یُعتبر المعنی الأعم للعدل ویشمل کافه الصفات الفعلیه لله تعـالی، سواءً کـانت الصـفات الـتی تـدل علی الجـانب التکوینی والوجودی کالخـالق والحکیم، أو الصـفات التی تنطوی علی الجانب القیمی والأخلاقی، کالصادق والکریم.

۱- (۱) . الملل والنحل: ۴۲/۱.

ومن الإشكالات التی تلاحظ علی هذا التعریف ، هو أنّ الأفعال ستنقسم إلی الأفعال العادله والظالمه ولم یبقَ محلّ للإحسان والتفضل؛ حیث إنّ تحقق الفعل فی محله، یصدق علیه العدل، ولا ینطبق علیه الظلم.

۳. إنّ الاصطلاح الذی طرحه متکلمو الإمامیه والمعتزله للعدل، هو أعم من المعنی الأول وأخص من المعنی الثانی. إنهم یعتبرون صفه العدل أجمعَ الصفات الفعلیه القیمیه والتی تشمل کافه الصفات القیمیه والإیجابیه. وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلی الإیجابیه والسلبیه أو الحسنه والقبیحه؛ بحیث یُحتسب القسم الأول الأفعال العادله، والقسم الثانی الأفعال الظالمه. وعلی ضوء هذا المصطلح، فإنّ «العدل» یعنی الفضل ویصدق علی القسم الأول من هذا التقسیم الذی مر بنا سابقاً.

۴. هکذا یعرّف الفلاسفه، العدل الإلهی: «مراعاه الاستحقاق فی إفاضه الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضه والرحمه فیما یتعلق بالإمکان أو الکمال». هذا التعریف یعرف العدل الإلهی کصفه تکوینیه تتعلّق بکیفیه خلق العالم فحسب، ولیست لصفه قیمیه.

۵. حسب اعتقاد متکلمی الأشاعره فإنّ العدل هو کل فعل یفعله الله. وعلیه فإنّ صفه العدل تعتمد علی الأفعال والأوامر الإلهیه، وتُؤخذ منها، وکلّ عمل فعله الله تعالی أو أمر به، ینطبق علیه العدل. وهذا التفسیر للعدل، یؤدی إلی عدم تأثیر هذا الأصل وإنکاره، ولذلک، یطلق مصطلح «العدلیه» علی المخالفین للأشاعره، أی الإمامیه والمعتزله.

الأسئله والبحوث

۱. لماذا اندرج العدل فی اصول الدین والمعتقدات الإسلامیه؟

۲. اذکر المعنی الأکثر رواجاً للعدل الإلهی والمعنی الذی یقابله.

۳. ما هی الإشکالات التی ترد علی المعنی الأعم والأشمل للعدل.

۴. ماذا یعنی العدل من منظور متکلمی الإمامیه والمعتزله؟

۵. اذکر تعریف متکلّمی الأشاعره للعدل.

۶. من أی مبحث اعتقادی، تنطلق نظریه الإشاعره فی العدل الإلهی؟ وضّح ذلک.

۷. راجع ثلاثه کتب کلامیه واستخرج تعریف العدل وأدلته.

۱۲- الحسن والقبح العقليان

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على: ۱. الحسن والقبح العقليين والعدل الإلهى؛ ۲. معانى الحسن والقبح؛

۳. أدله العدليه على الحسن والقبح العقليين؛ ۴. الدليل على العدل الإلهى.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

لقد أسلفنا القول فى الدرس الماضى عن أهم الصفات الإلهيه المتمثّله فى العدل، لنصحّح من خلاله بعض معتقداتنا التقليديه وغير العلميه حول اختيار الإنسان والقضاء والقدر الإلهى. لذلك، تطرقنا إلى المعانى المختلفه للعدل، ثمّ بحثنا عن المعنى الصحيح له ودعمناه بالروايات الشريفه والآيات القرآنيه المؤيده لهذا المعنى، وتعرّضنا أحياناً للملاحظات والإشكالات الوارده على هذه المعانى.

الحسن والقبح العقليان والعدل الإلهى

اشاره

حينما نتحدّث عن كون العمل عادلاً أو ظالماً، فإننا فى الحقيقه نسند صفهً إلى ذات الفعل. هذه المسأله فرع على أنّ ذات الأفعال - بقطع النظر عن اعتباريتها - متصفه بصفه العدل والذى هو حسن، أو الظلم والذى هو قبيح. هذا ومن ناحيه أخرى فإنّه

يجب أن يكون العقل قادراً على إدراك هذه الصفات الذاتيه. هذه المسأله هى مفهوم يُطرح تحت عنوان (الحسن والقبح العقليين). وعلى هذا الأساس، يعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهى على الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين.

ويقابل هذا الرأى، نظريه متكلّمى الأشاعره الذين يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين، ويقولون: بأنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح، بل يذهبون إلى إنكار الحسن والقبح لذات الأفعال.

أ) معانى الحسن والقبح

يقول الجرجانى، مؤلف كتاب شرح المواقف:

القبيح عندنا [الأشاعره] هو: الذى يرد عليه النهى التحريمى أو التنزيهى من الشارع، والحسن هو: الذى لم يرد عليه نهى، سواء ورد به أمر إلزامى أو لم يرد، كالواجبات والمستحبات والمباحات، ومثل الأفعال الإلهيه التى هى حسنه دائماً.

وقد ذكروا – حين بيان الاختلاف – للحسن والقبح معانى ثلاثه وهى كما يلى:

۱. الكمال والنقص

حينما يقال: «العلم حسن» و«الجهل قبيح» فإنّه يراد بالحسن: الكمال، وبالقبيح: النقص. فحسن الشىء كماله وقبحه نقصانه. فهذا المعنى للحسن والقبح فى حدّ ذاته ثابت للصفات ولا يُختلف فيه. والعقل يدركه من دون الرجوع إلى الشرع.

۲. الموافق والمنافر للغرض

يطلق الحسن – حسب هذا المعنى – على ما يوافق الغرض والمقصود، وينطبق القبيح على ما ينافر الغرض. وكلّ شىء سواهما، لا يتصف بالحسَن ولا القبيح. وقد يُعبّر عنهما ب–«المصلحه» و«المفسده». فوفقاً لهذا المعنى، يُعدّ الحسن والقبح أمرين عقليين يتغيران مع تغيير الأغراض والاعتبارات؛ فعلى سبيل المثال، يُعتبر قتل شخص، من منظور أعدائه، موافقاً للمصلحه والغرض، بيد أنّ أصدقائه يعدّونه مفسده. فربّ

فعل کالقتل حسن عنـد فرد أو جماعه ، ولکنّه قبیـح عنـد الآخرین . وبناءً علی ذلک، یکون المعنی للحسن والقبح، إضافیاً ونسبیاً لا حقیقیاً وذاتیاً.

۳. استحقاق المدح والذم

هذا هو المعنی الثالث للحسن والقبح، وهو محل خلاف بین المتکلمین. (۱) وعلیه فیظهر اختلاف العدلیه والأشاعره حول مبحث الحسن والقبـح فی أنّ الأفعال، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهیه عنها، تسـتحق بـذاتها المـدح أو الـذم. وهل یـدرک العقل هـذا الاسـتحقاق، بحیث یحکم لفاعـل فعـلٍ بأنّه یسـتحق الثواب وعلی آخر بأنّه یجب علیه عقوبته؟ وجواب العـدلیه عن هـذا السؤال، إیجابیّ وجواب الأشاعره سلبیّ.

ب) أدله العدلیه علی الحسن والقبح العقلیین

۱. الوجـدان: إنّ الدلیل الأهم الذی یسـتدل به العدلیه علی الحسن والقبح العقلیین، هو الوجدان. فإذا راجعنا وجداننا، ندرک أنّ الظلم والجحود والنکران، حـتی من دون الرجوع إلی الشـرع، قبیحه والعـدل والإحسـان والشـکر حسـنه. بمعنی أننـا حینمـا نواجه ظلماً، نعـدّه مسـتحقاً للذم والعقوبه. وفی الحقیقه، یکون الحسن والقبح العقلیان من البدیهیات ولا یحتاجان إلی إثبات، ویُدرَکان بمراجعه الوجدان والعقل بسهوله.

۲. إنکار الحسن والقبح العقلیین یلازم إنکار الحسن والقبح الشرعیین

إذا أنکرنا الحسن والقبح العقلیین، فإنّه لا یمکن إثبات الشـرع لنعتقد من خلاله بالحسن والقبح الشرعیین؛ حیث إنّ العقل اعتماداً علی الحسن والقبح العقلیین یحکم بأنّ علینا أن نطیع الله ونتبع شریعه رسول الله، وإن لم یکن هناک إدراک أو حکم کهذا، فإنّه لا یثبت أصل الدین والشریعه. وعلیه فإنّ إنکار الحسن والقبح العقلیین یؤدی إلی

۱- (۱) . شرح المواقف: ۱۸۱/۸ - ۱۸۴.

إنكار الحسن والقبح الشرعيين، وينتفى بالتالى الوثوق بالشرع. (۱)

۳. الآيات القرآنيه والروايات الشريفه

هناك كثير من الآيات القرآنيه تدل على أنّ العقل البشرى قادر بذاته على إدراك حسن وقبح بعض الأفعال، وأنّها منوطه بقبول الحسن والقبح العقليين. نذكر آيتين فى المقام:

هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ ، (۲)...فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللّهُ وَ أُولئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ. ۳

ويفيد الاستفهام فى الآيه الأولى النفى، وعليه فالآيه تنصّ على أصل كلّى ثابت فى العقول، وهو: «حسن جزاء الإحسان بالإحسان» و «قبح جزاء الإحسان بالإساءه»، ولو أنكرنا الحسن والقبح العقليّين، لكان السؤال عديم الفائده؛ إذ يجيب المخاطَبون: «لا ندرى».

وفى الآيه الثانيه: إن الله يبشر الذين يستمعون الأقوال المختلفه، ثم يختارون أحسنها، ويعرّفهم بأنهم أصحاب الفكر والعقل. وفقاً لهذه الآيه، يتمكن العقل البشرى من اختيار أحسن الكلام من بين مختلف الأقوال. وهذا يرمز إلى تأييد الله سبحانه لعمل العقل.

كما نقلت روايات متعدده بشأن حجيه المعارف العقليه ولا سيما فى خصوص الحسن والقبح العقليين، (۳) ونشير إلى إحداهما فيمايلى. يقول الإمام موسى الكاظم(عليه السلام) فى هذا المجال:

إنّ لله على الناس حجتين: حجةٌ ظاهره وحجه باطنه، فأمّا الظاهره فالرسل والأنبياء والأئمه(عليهم السلام)، وأما الباطنه فالعقول. (۴)

۱- (۱) . كشف المراد: ۴۱۸.

۲- (۲) . الرحمن: ۶۰.

۳- (۴) . راجع: موسوعه العقائد الإسلاميه: ۲۰۵/۱- ۲۲۸؛ المصدر: ۲۴۳-۳۰۰.

۴- (۵) . أصول الكافى: ۱۶/۱.

كما روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ أول الأمور ومبدأها وقوّتها وعمارتها - التى لا ينتفع شىء إلّا به - العقل الذى جعله الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرَف العبادُ خالقهم ... وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظُلمةَ فى الجهل وأنّ النور فى العلم. (۱)

وفى الروايه الأولى تأيّدت حجيه المعارف العقليه، وفى الاُخرى تمّ التصريح بقدره العقل على معرفه حسن الأفعال وقبحها.

ج) الدليل على العدل الإلهى

بناءً على الحسن والقبح العقليين اللذين تمّ إثباتهما سابقاً، فإنّ بعض الأفعال بذاتها قبيحه وبعضها الآخر حَسَنٌ ذاتاً. والعقل بنفسه يدرك أنّ بعض الأفعال - بنفسها ومن دون لحاظ شىءٍ آخر - حسنه أو قبيحه ذاتاً، كإدراك قبح الظلم وحسن العدل. وعليه فالعقل يستقبح الظلم ويستحسن العدل. هذا وإنّ من لوازم المباحث التوحيديه الاعتقاد بأنّ الله سبحانه هو الكمال المطلق وليس عنده أىّ نقص وقبح. فإذا ضممنا هاتين المقدمتين إلى بعضهما، نستنتج أنّ الله الذى له الكمال المطلق، لا يرتكب الظلم الذى هو نفس النقص والقبح.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) والإمام السجاد(عليه السلام) فى أحد أدعيتهما:

قد علمتُ يا إلهى، أنّه ليس فى حكمِتِكَ ظلمٌ ولا فى نقمتك عجله، وإنّما يعجل مَن يخافُ الفوتَ، وإنّما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليتَ يا إلهى عن ذلك علوّاً كبيراً. (۲)

فالموجود الضعيف، يحتاج إلى الظلم، فى حين أنّ الله تعالى ليس بضعيف، فلا يرتكب الظلم. وإن كان المراد بالضعف النقص، فيكون هذا البرهان كالبرهان السابق، وكلاهما يؤديان إلى نتيجه واحده.

۱- (۱) . المصدر: ۲۹.

۲- (۲) . تهذيب الأحكام: ۲۷۷/۵ و ۸۸/۳؛ من لا يحضره الفقيه: ۴۹۰/۱؛ الصحيفه السجاديه: ۲۰۷، الدعاء ۴۸.

ملخص ما سبق

۱. حینما نتحدّث عن کون العمل عادلاً أو ظالماً، فإنّنا فی الحقیقه نسند صفهً إلی ذات الفعل. وهذه المسأله فرع علی أن ذات الأفعال - بقطع النظر عن اعتباریتها- متصفه بصفه العدل والذی هو حسن، أو الظلم الذی هو قبیح.

هذا ومن ناحیه أخری فإنّه یجب أن یکون العقل قادراً علی إدراک هذه الصفات الذاتیه. هذه المسأله هی مفهوم یُطرح تحت عنوان الحسن والقبح العقلیین. وعلی هذا الأساس، یعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهی علی الاعتقاد بالحسن والقبح العقلیین. ویقابل هذا الرأی، نظریه متکلمی الأشاعره الذین یعتقدون بالحسن والقبح الشرعیین، ویقولون: بأنّ العقل لا یدرک الحسن والقبح، بل یذهبون إلی إنکار الحسن والقبح لذات الأفعال.

۲. یجب الالتفات إلی أنّ الأشاعره ذکروا ثلاثه معانٍ للحسن والقبح. وهذا هو المعنی الثالث للحسن، ویظهر اختلاف العدلیه والأشاعره حول مبحث الحسن والقبح فی أنّ الأفعال، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهیه عنها، تستحق بذاتها المدح أو الذم. وهل یدرک العقل هذا الاستحقاق، بحیث یحکم لفاعل فعلٍ بأنّه یستحق الثواب وعلی آخر بأنّه یجب علیه عقوبته؟ وجواب العدلیه عن هذا السؤال إیجابی، وجواب الأشاعره سلبیّ.

۳. یعتقد العدلیه بأنّ الحسن والقبح العقلیین هما من البدیهیات ولا یحتاجان إلی إثبات، ویُدرَکان بمراجعه الوجدان والعقل بسهوله؛ حیث إنّ العقل اعتماداً علی الحسن والقبح العقلیین یحکم بأنّ علینا أن نطیع الله ونتبع شریعه رسول الله(صلی الله علیه و آله)، وإن لم یکن هناک إدراک أو حکم کهذا، فإنّه لا یثبت أصل الدین والشریعه. کما أنّ کثیراً من الآیات القرآنیه منوطه بقبول الحسن والقبح العقلیین.

۴. إذا ضممنا هاتین المقدمتین إلی بعضهما، نستنتج أنّ الله الذی له الکمال المطلق، لا یرتکب الظلم الذی هو نفس النقص والقبح.

ص:۱۶۶

الأسئله والبحوث

۱. اشرح نظریه الحسن والقبح العقلیین.

۲. أیّ معنیً من معانی الحسن والقبح العقلیین، سبّب اختلاف المتکلمین فیه؟

۳. ما هو الدلیل الأهم الذی یستدلّ به العدلیه علی إثبات نظریتهم حول الحسن والقبح العقلیین؟

۴. لماذا یؤدی إنکار الحسن والقبح العقلیین إلی استحاله إثبات الشرع؟

۵. وضّح العدل الإلهی من خلال الحسن والقبح العقلیین

۶. راجع المجلد الأول من کتاب دانشنامه عقائد إسلامی (موسوعه العقیده الإسلامیه) للشیخ ری شهری، واستخرج عشره أحادیث بشأن الحسن والقبح العقلیین.

۱۳- نظریه الجبر والتفویض والأمر بین الأمرین

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی: ۱. معنی اختیار الإنسان؛ ۲. نظریه التفویض؛ ۳. معنی الأمر بین الأمرین.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

تقـدّم فی الدرس الثانی عشـر، مسأله شـرح الحسن والقبح العقلیین المثیره للجدل، وتعرضـنا إلی معانیهما المختلفه والمتعدده. ثمّ شرحنـا بعـد ذکر النظریـات المتفاوته للعـدلیه والأشاعره، براهین العـدلیه علی رأیهم. وفی الختام، قمنا من خلال هـذا الموضوع، بإثبات العدل الإلهی.

اختیار الإنسان ونظریه الجبر

اشاره

تُعدّ مسأله اختیار الإنسان من المسائل التی شـغلت أذهان البشـر منذ العهود الغابره. وهذه المسأله من شأنها أن تُناقَش من مختلف الأبعاد؛ لـذلک، تُطرح فی شتی العلوم کالکلام والفلسـفه والحقوق وعلم الاجتماع وعلم النفس. وهنا نسـتعرض هذه المسأله من الجانب الکلامی؛ حیث إنها ترتبط بصفه العدل الإلهی.

ص:۱۶۹

معنی الاختیار

إن اختیـار الإنسـان یعنی: أنّه یقـدر علی فعل شـیء وترکه. وبعباره أخری: یطلق الفعل الاختیاری علی الفعل الـذی یفعله الإنسان بقـدرته وإرادته واختیاره ومن دون الجبر والاضـطرار. ویتعرّض المتکلّمون لمبحث الاختیار فی ذیل البحث عن القـدره. ویعرّف العلامه الحلی القدرهَ کما یلی:

القدره صفه تقتضی صحه الفعل من الفاعل لا إیجابه، فإنّ القادر هو الذی یصحّ منه الفعل والترک معاً. (۱)

إن السؤال الرئیسـی الـذی یُطرح فی مبحث الاختیـار، هو «هـل الإنسـان مخیر فی عمله للخیر والشـر، أم هو مجـبر علی ذلـک؟». بمعنی أنّه لاـ یتمکّن من ترک الأفعال بعـد فعلها، أو لا یتمکّن من فعل الأفعال بعـد ترکها، أی لا یسـتطیع الرفض أو القبول کما یشاء، ولا یملک الإراده. وهذا الجواب یمثل نظریه الجبر.

وأمـا السؤال الـذی یُطرح فی خصوص علاـقه العـدل الإـلهی باختیـار الإنسـان، فهو «إذا کان الإنسان لا یملک اختیاراً وحریهً فی أفعاله، والله یجبره علی فعلها ألا یکون ذلک جبراً؟». وبعباره أخری: لو افترضـنا أنّ نظریه الجبر صـحیحه، وسیعاقب الله العاصین، فیُعـدّ هـذا الإجبـار والمعـاقبه متناقضـاً مع العـدل الإـلهی. وبسـبب هـذه العلاقه بین مسأله الجبر والاختیار، والعـدل الإلهی، یطرح متکلمو الإمامیه مسأله الجبر والاختیار فی ذیل مبحث العـدل الإلهی أو الأفعال الإلهیه، وینفون الظلم عن الله (سـبحانه) عبر رفض نظریه الجبر. (۲)

کما تعتبر الآیات القرآنیه والروایات الشـریفه، أنّ إجبار الإنسان متعارضاً مع العدل الإلهی: مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَهِ فَلا یُجْزی إِلاّ مِثْلَها وَ هُمْ

۱- (۱) . کشف المراد: ۲۴۸.

۲- (۲) . راجع: نفس المصدر: ۳۰۸.

لا يُظْلَمُونَ ، (۱) و: اَلْيَوْمَ تُجْزى كُلَّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ.... ۲ كما يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

وأما العدل فأن لا تَنسِب إلى خالقك ما لامَک عليه، (۲)

وروى أيضا عن الإمام على(عليه السلام):

لا تقولوا أجبرهم على المعاصى، فَتَظلموه. (۳)

وكذلك نقل عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنه قال:

الله أعدل من أن يُجبر عبداً على فِعلٍ ثمّ يعذّبه. (۴)

فعلى أساس هـذه الآيات والأحاديث - وهى كثيره جـداً - فإنّ العدل الإلهى منوط بعدم إجبار الإنسان على فعل أو ترك شـىء؛ لأنّه لو أجبرهم على ارتكاب المعاصى ثمّ عاقبهم بذنوبهم، فقد اعتدى على حقوقهم وبالتالى يُعتبر هذا ظلماً وسوءاً. وبتعبير آخر: كلّ إنسان عاقل يعتبر أنّ من حقوقه عدم استحقاقه للعقاب، مادام لم يرتكب عملاً.

وعليه فإنّ العدل الإلهى يعنى أنّه يراعى حقوق المخلوقات، هذا وإنّ مراعاه حقوق الإنسان تستلزم عدم إجباره على شىء؛ إذ إنّ من حقوق الإنسان عدم معاقبته بسبب فعل شىءٍ كان مجبراً عليه.

ومن جهه أخرى فإنّ الاعتقاد بأنّ الله لا يجبر عباده على المعاصـى والسـيئات، يستلزم أنّ الله لا يُتهمّ بتلك الأفعال وأنّه منزّه عنها؛ إذ لو أجبر الله عباده على السيئات فقد اعتُبر هو فاعلها، وبالتالى يُتَّهم بالقيام بها وتُنسَب أعمال العباد السيئه إلى الله تعالى.

ص:۱۷۱

۱- (۱) . الأنعام: ۱۶۰.

۲- (۳) . معانى الأخبار: ۱۱.

۳- (۴) . الاحتجاج: ۹۲/۱.

۴- (۵) . التوحيد: ۳۶۱.

وعلى هـذا النحو يكون التلازم بين معنى عـدم اعتـداء الله على حقوق المخلوقات وعدم اتهام الله بالأفعال السيئه. من هنا جاء فى روايه تمّ نقلها سابقاً: «العـدل أن لا تتهمه» (۱) وأيضـاً: «أما العـدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامَكَ عليه»، (۲) كما روى عن رسول الله(صلى الله عليه و آله) أنه قال:

ما عرف الله من شبّهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل مَن نسب إليه ذنوب عباده. (۳)

ويجب الالتفـات إلى أنّ نظريه الجبر تنفى المسؤوليه والتكليف والشـرع فضـلاً عن إنكارهـا لعـدل الله، والنبوه والإمـامه والمعـاد والحسن والقبـح العقليين؛ حيث إنّ الإنسـان المجبـور كالحيوانـات والجمـادات ومن المسـلّم به أنّه لا۔ يتصوّر لهـذه الموجودات تكليف ومسؤوليه وشريعه ونبوه ومعاد و...

وعليه فيُسـتدل بالأدله المذكوره على نفى الجبر وإثبات الاختيار أيضاً. إنّ الدليل الأهمّ الذى يشهد باختيار الإنسان وينفى الجبر، هو الوجـدان والعلم الحضورى، والإنسـان إذا راجع نفسه، يجـد أنّه مختـار فى أفعـاله، ويسـتطيع أن يفعـل أو يترك الفعل بنسـبه واحده، وليس الاختيار إلّا الحريه فى إتيان الفعل أو تركه.

نظريه التفويض

التفويض – لغةً – يعنى: جعل التصـرّف إلى المفوَّض فى أمر. وله معانٍ متعـدده فى الأحاديث الشـريفه وعلم الكلام. (۴) ويُقصد بـالتفويض هنـا، التفويض التكوينى إلى العبـاد فى بعض الشؤون والأفعـال، بمعنى أنّ الله وهبَ الإنسـان القـدره والاسـتطاعه على إتيان

۱- (۱) . نهج البلاغه: الحكمه ۴۷۰.

۲- (۲) . معانى الأخبار: ۱۱.

۳- (۳) . توحيد الصدوق: ۴۷

۴- (۴) . دانشنامه جهان إسلام (موسوعه العالم الإسلامى): مقاله «التفويض».

بعض الأفعال وأعطاه الاختيار. وبحسب هـذه النظريه، فإنّه بالرغم من أنّ الإنسان حصل على القـدره على الأمور المفوَّضه من الله تعالى، إلّا أنّه مستقل فى أفعاله بعـد هـذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكوينى من الله تعالى. وقد نسبت هذه النظريه فى تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين. الفرقه الأولى هى القدريّون الأوائل، وقد كانوا من أتباع معبد الجهنى وغليان الدمشقى. إنّ الوثائق والمستندات لا تثبت انتماء هـذه الفرقه إلى المفوّضه، ولكن فى الوقت نفسه فقد نسبت كتب الفرق والمذاهب عقيده التفويض ونفى القضاء والقدر الإلهى إلى هذه الفرقه. (۱)

والفرقه الثانيه هى المعتزله. وهـذه الفرقه أيضاً لا تعدّ نفسها من المفوّضه أو القدريه. كما يعتبر غالبيه متكلمى الإماميه، أنّ المعتزله من أتباع الاختيار وهم متفقون مع الإماميه فى الرأى. (۲) ولكن التفويض يلازم بعض معتقدات المعتزله. لقد أفرد القاضى عبدالجبار المعتزلى، فصلاً مستقلاً ومفصّلاً من كتاب المغنى لهذا الموضوع تحت عنوان: «فى استحاله مقدور لقادرَينِ أو قدرتين»، ويذكر الأدله المتعدده على إثبات هـذه النظريه، ويدعمها ويؤيدها بكلام أستاذيه أبى على الجبّائى، وأبى هاشم الجبّائى. وبناءً على هـذه النظريه، بما أنّ الإنسان يقدر على أفعاله الاختياريه، فلا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث كان الأمر كذلك، يلزم منه تعلّق قادرَينِ بمقدور واحد وهو محال.

وهـذه النظريه تلازم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله؛ إذ وفقاً لهـذه النظريه، لا يقدر الله على أفعال الإنسان الاختياريه ولا يستطيع أن يمنع صدور الأفعال الاختياريه من الإنسان، فى حين أنّ المحدوديه والضعف والعجز من خصائص

۱- (۱) . آشنایی با فرق و مذاهب إسلامی (التعرف على الفرق والمذاهب الإسلاميه): ۴۵/۶؛ بسبب أن الكتب المتعلقه للقدريين الأوائل ليست فى متناول أيدينا، لا يمكن إبداء النظر القطعى فى هذا الصدد.

۲- (۲) . نهج الحق وكشف الصدق: ۱۰۱؛ أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ۱۱۰؛ كشف المراد: ۳۰۸؛ النافع يوم الحشر: ۲۷ و۱۵۶؛ أوائل المقالات: ۱۵.

المخلوقات ولا يمكن نسبتها إلى الخالق. يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

لم يفوِّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً. (۱)

وقد نُقل أنه دخل الشامَ رجلٌ من القدريه ولم يقدر الناس على ردّ مزاعمه والمناظره معه، فرأى عبدالملک بن مروان أن لا طريق لإفحامه والردّ عليه إلّا بواسطه الإمام محمد الباقر(عليه السلام)، فكتب إلى عامله رساله يطلب فيها إحضار الإمام إلى دمشق. عرض حاكم يثرب على الإمام(عليه السلام) رساله عبد الملک، فاعتذر الإمام (عليه السلام) عن السفر لأنه شيخ لا طاقه له على عناء السفر، لكنّه أناب عنه ولده الإمام جعفر الصادق للقيام بهذه المهمه. فلما حضر القدرى عند الإمام، قال للإمام «سل ما تشاء»، فأمره الإمام بقراءه سوره الفاتحه، فبهر القدرى، وأخذ بقراءتها، فلما بلغ قوله: (إياک نعبد وإياک نستعين)، قال له الإمام ما مضمونه: «بمن تستعين وما حاجتک إلى المعونه إن كان الأمر قد فُوِّضَ إليک؟» فاحتار القدريّ ولم يطق جواباً. (۲)

نظريه الأمر بين الأمرين

يعتبر الأئمهُ المعصومون(عليهم السلام) - بعد رفض نظريه الجبر من جهه، وردّ نظريه التفويض من جهه أخرى أنّ الحقيقه هى الأمر بين الجبر والتفويض. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام): «لا جبر ولا قَدَرَ ولكن منزلةٌ بينهما». (۳) فعلى أساس هذه النظريه، ليس الإنسان مجبراً على فعل شىء؛ حيث إنّه يملک القدره والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إنّ الله قادرٌ على مقدورات الإنسان (أى الأفعال التى يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنّه لم يفوّض الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدره الإنسان فى طول قدره الله. وبتعبير آخر، فإنّ الله له حصه أكثر من القدره وهو أقدر عليها من الإنسان.

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۱۷/۵.

۲- (۲) . المصدر: ۵۵.

۳- (۳) . أصول الكافى: ۱۵۹/۱.

لذلک فهو تعالی، یستطیع فی أیّ لحظه أن یحول دون تأثیر هذه القدره المعطاه، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن یسلب عن الإنسان القدره التی وهبها له. لقد جاء فی روایه: «هو القادر علی ما أقدرهم علیه». (۱)

وقد تمّ فی هذه النظریه الاعتراف باختیار الإنسان الذی یثبت بالوجدان والبداهه ویفسّر علی أساسه العدل والنبوه والمعاد والتکلیف، کما لا یحدَّد سلطان الله.

سنشرح هذه النظریه بالتفصیل فی مبحث القضاء والقدر.

ملخص ما سبق

۱. إن اختیار الإنسان یعنی أنّ الإنسان یقدر علی فعل شیء أو ترکه بنسبه واحده.

۲. علی أساس نظریه الجبر، فالمُجبَر هو الذی یقدر علی فعل شیء ولا یستطیع ترکه، أو بالعکس.

۳. ما یُطرح عن علاقه العدل الإلهی باختیار الإنسان، هو أنّ الإنسان إذا کان لا یملک اختیاراً وحریهً فی أفعاله، والله یجبره علیها، وسیعاقبه علیها، فإنّ هذا الإجبار والمعاقبه تتناقض مع العدل الإلهی.

۴. علی أساس الآیات القرآنیه والروایات الشریفه، یناط العدل الإلهی بعدم إجبار عباده علی شیء؛ حیث إنّ إجبارهم علی ارتکاب المعاصی ثمّ معاقبتهم علیها، یُعدّ اعتداءاً علی حقوق عباده وبالتالی فقد ارتکب ظلماً وسوءاً - تعالی عن ذلک - .

۵. إن أهمّ دلیل یشهد باختیار الإنسان وینفی الجبر، هو الوجدان والعلم الحضوری. فالإنسان إذا راجع نفسه، یجد أنّه مختار فی أفعاله، ویستطیع أن یفعل أو یترک فعلاً بنسبه واحده، ولیس الاختیار إلّا الحریه فی إتیان الفعل أو ترکه.

۶. التفویض لغهً یعنی جعل التصرف إلی المفوَّض فی أمرٍ. یُقصد بالتفویض هنا،

۱- (۱) . توحید الصدوق: ۳۶۱.

التفويض التكوينى إلى العباد فى بعض الشؤون والأفعال، بمعنى: أنّ الله وهب الإنسان القدره والاستطاعه على إتيان بعض الأفعال ويعطيه الاختيار. وبحسب هذه النظريه فإنّه بالرغم من أنّ الإنسان حصل على القدره على الأمور المفوَّضه من الله تعالى، إلا أنّه مستقل فى أفعاله بعد هذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكوينى من الله تعالى.

٧. انتسبت هذه النظريه فى تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين. الفرقه الأولى هى القدريون الأوائل، والثانيه هى المعتزله.

٨. نظريه التفويض - وفقاً لما يذهب إليه القاضى عبدالجابر المعتزلى فى كتابه المغنى - تعنى أنّ الإنسان يقدر على أفعاله الاختياريه، ولا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث إن كان كذلك، يلزم منه تعلّق قادرَينِ بمقدور واحد وهو محال.

٩. نظريه التفويض تلزم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله، فى حين أنّ المحدوديه والضعف والعجز من خصائص المخلوقات ولا يمكن نسبتها إلى الخالق.

١٠. على أساس نظريه الأمر بين الأمرين، ليس الإنسان مجبراً على فعل شىء؛ حيث إنّه يملك القدره والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إنّ الله قادرٌ على مقدورات الإنسان (أى الأفعال التى يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنّه لم يفوّض الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدره الإنسان فى طول قدره الله. لذلك، يستطيع فى أىّ لحظه أن يحول دون تأثير هذه القدره المعطاه، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن يسلب عن الإنسان القدرهَ التى وهبها له.

الأسئله والبحوث

۱. ماذا يُراد باختيار الإنسان؟

۲. ما هو معنى التفويض فى اللغه؟

۳. اذكر رأى المعتزله فى التفويض وأدلتهم.

۴. كيف تدحض أدله المعتزله على إثبات التفويض بالاستفاده من خلال مطلقيه الله.

۵. ما هو اتجاه الإماميه فى مسأله التفويض؟

۶. راجع كتاب «حكمه وأنديشه دينى (الحكمه والفكر الدينى)» وللمؤلّف، واستخرج المعانى المتعدده للتفويض.

۱۴- القضاء والقدر والبداء

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على: ۱. علاقه القضاء والقـدر الإلهى بالعدل الإلهى. ۲. مفهوم القضاء والقدر. ۳. أقسام القضاء والقدر. ۴. مفهوم البداء ومعناه فى الآيات والروايات.

۵. علاقه البداء بالعلم والقدره الإلهيين.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

لقـد قـدّمنا فى الـدرس السـابق، مسـأله اختيـار الإنسان ونظريه الجبر. وقـد رُفضت نظريه الجبر بعـد اتضاح معنى الاختيار وعلاقته بالعدل الإلهى. ثمّ تعرّفنا على نظريه التفويض ومعناه وتعرّضـنا إلى الاتجاهات والآراء المختلفه فى هذا الشأن، وعالجنا فى الختام نظريه «الأمر بين الأمرين» باعتبارها نظريه الشيعه. والآن نستعرض المباحث المتعلّقه بالقضاء والقدر والبداء.

القضاء والقدر

علاقه القضاء والقدر بالعدل الإلهى

تعـدّ مسـأله القضـاء والقـدر – التى قـد يُعبّر عنهـا بالمصـير والقسـمه والنصـيب – من أهم المسائل المعقـدّه والغامضه فى الكلام والفلسفه. إنّ وظيفه هذا الموضوع فى علم الكلام،

هو توضيح صله القضاء والقدر بالعدل الإلهى وكيفيه التلاؤم بين هذين الموضوعين. ولكن يجب أولاً للوصول إلى النتيجه المرجوّه، دراسه مفهوم القضاء والقدر.

السؤال الرئيسى الذى يطرح هنا، هو: إذا قدّر الله لعباده كافه الأمور بما فيها أفعالهم، فهل يبقى لاختيارهم مكان، وأساساً كيف يمكن الجمع بين التقدير والاختيار؟، هذا، ومن جهه أخرى فقد تقدّم إثبات أنّ نفى اختيار الإنسان يلازم الظلم من قبل الله تعالى عن ذلك علّواً كبيراً؛ فعليه لو كان التقدير يلازم نفى الاختيار، فينتج أنّ التقدير أيضاً سيكون ظلماً من الله – معاذ الله – .

وعلى أساس هذا الرأى، يتطرّق المتكلمون فى ذيل البحث عن العدل الإلهى، إلى مسأله القضاء والقدر ويقدّمون تفسيراتٍ للقضاء والقدر، بحيث تتلاءم مع اختيار الإنسان، وبالتالى يتوافق مع العدل الإلهى.

الإيمان بالقضاء والقدر

يُعدّ القضاء والقدر من المسائل القطعيه والمجمع عليها فى الإسلام وأكّد عليها القرآن الكريم والروايات الشريفه، واعتبر فيهما الإيمان بالقضاء والقدر واجباً. فقد جاء فى القرآن الكريم: إِنّا كُلَّ شَیْ ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ ، (١) وأيضا: هُوَ الَّذِی خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ. ٢

ويقول الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام):

الإيمان أربعه أركان: الرضا بقضاء الله، والتوكّل على الله، وتفويض الأمر إلى الله، والتسليم لأمر الله». (٢)

١- (١) . القمر: ۴٩.

٢- (٣) . اصول الكافى: ٢/۵۶.

كما روى فى حديث قدسى أنّ الله تعالى قال:

من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى، فَلْيَلتمِس إلهاً غيرى. (١)

النهى عن التكلّف فى القضاء والقدر

لقـد تمّ فى الأحاديث النهى عن التكلّف (٢) فى القضاء والقـدر، والسـعى إلى فهم حكمه القدر وكنهه. وعُبّر عن القضاء والقدر ب-«السرّ الإلهى»، و«طريق مظلم» و «بحر عميق».

لقد سأل شخصٌ الإمام عليّاً(عليه السلام) عن القدر، فأجاب الإمام(عليه السلام) بقوله:

طريق مظلم، فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسرّ الله فلا تتكلّفوه. (٣)

كما روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنّه قال:

الناظر فى القدر كالناظر فى عين الشمس، كلما ازداد نظراً، ازداد حيرةً. (۴)

وروى أيضا أنه سأل شـخصٌ الإمامَ أميرالمؤمنين(عليه السـلام) عن القدر، فحذّره الإمام من التكلّف فيه، ولكن بعد أن أصرّ على سؤاله، أجابه الإمام:

أما إذ أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض. (۵)

ويمكن أن نستنتج من هذه الأحاديث أنّ حقيقه القضاء والقدر الإلهى، لا يمكن معرفتها لعامه الناس على الأقل، لهذا يجب أن لا نُتعب أنفسـنا فى معرفتها. ولكن فى الوقت نفسه، إذا أردنا دراسـتها وفهمها، يجب أن نكتفى بقـدر الضـروره ونفسّـِرها بشـكل لا يؤدى إلى الجبر أو التفويض.

١- (١) . توحيد الصدوق: ٣٧١.

٢- (٢) . إيقاع النفس فى المشقّه.

٣- (٣) . نهج البلاغه، تصحيح صبحى صالح: الحكمه ٢٨٧.

۴- (۴) . جامع بيان العلم: ۴١٨.

۵- (۵) . كنز العمال: ٣۴٩/١.

یحکم علینا العقل – بما أنّ اختیار الإنسان وحریته أمر وجدانی وبدیهی، وأنّ مسأله القضاء والقدر الإلهی مسأله نظریه ومعقّده – بأن نفسّر هذه المسأله علی نحو یتوافق مع اختیار الإنسان ونحذر من تکلّفه؛ حیث أثبت تاریخ الفکر البشری أنّ الذی سعی فی کشف سرّ القدر الإلهی، انتمی إما إلی جانب الجبر أو إلی التفویض.

معنی القضاء والقدر

القضاء فی اللغه له معانٍ متعدده، منها: الحکم والإحکام والإتقان وإتمام الأمر (۱). والقدر – لغهً – یدل: علی تقدیر الشیء وتحدیده. (۲)

کما ذُکرت معانٍ متعدده للقضاء والقدر فی الآیات القرآنیه والأحادیث الشریفه. وجاء فی روایه عن الإمام علی(علیه السلام) عشره معانٍ للقضاء والقدر فی القرآن الکریم. (۳) وندرس هنا طائفه من المعانی للقضاء والقدر التی ترتبط بأفعال الإنسان؛ بمعنی أنّه کل شیء یُخلق، یجتاز مراحل ومقدّمات بما فیها المرحلتین المهمّتین المتمثّلتین فی القضاء والقدر.

ویجیب الإمام موسی الکاظم(علیه السلام) عن سؤال حول القدر بقوله: «تقدیر الشیء من طوله وعرضه». (۴) کما یقول(علیه السلام) فی مکان آخر وفی تفسیر «القدر»: «هی الهندسه ووضع من الحدود والبقاء والفناء»، (۵) ویقول الإمام الرضا(علیه السلام) فی خصوص معنی «التقدیر الإلهی»: «هو وَضعُ الحدود من الآجال، والأرزاق، والبقاء، والفناء». (۶)

۱- (۱) . الصحاح: ۲۴۶۳/۶، ماده «قضاء»

۲- (۲) . معجم مقاییس اللغه: ۶۲/۵، ماده «قدر».

۳- (۳) . راجع: بحار الأنوار: ۱۸/۹۳.

۴- (۴) . اصول الکافی: ۱۵۰/۱.

۵- (۵) . المصدر: ۱۵۸/۱.

۶- (۶) . تفسیر القمی: ۲۴/۱.

فعليه، قبل أن يفعل الله عملاً ويخلق شيئاً، يحدد حدوده الزمنيه والمكانيه ويقدّر خصائصه. وتُسمّى هذه الخصائص بالقدر ويطلق على تحديد هذه الخصائص «التقدير».

والقضاء يعنى: الحكم بأداء فعل وخلق شيءٍ. فبعد أن حدّد خصائص شيءٍ، يحكم بإيجاده ثمّ يكون.

يقول الإمام الرضا(عليه السلام): «القضاء هو الإبرام وإقامه العين». (۱)

كما نلاحظ أنّ القدر مقدّم على القضاء. بمعنى أن الله يقدّر الأشـياء ثمّ يخلقها؛ فعليه، من الأحسن أن يقال «القدر والقضاء» بدلاً عن «القضاء والقدر».

أقسام القدر والقضاء

حينما يُطرح القـدر والقضـاء الإلـهى فى خصوص أفعال الإنسان الاختياريه، يُستخدم بمعناه التشـريعى، والتكوينى معاً. ولـذلك هناك أربع مسائل يمكن دراستها وهى: القدر التشريعى، والقضاء التشريعى، والقدر التكوينى، والقضاء التكوينى. هذا وأنّ القدر والقضاء الإلهى ينقسم باعتبار آخر إلى المحتوم وغير المحتوم.

القدر والقضاء التشريعيّان

إنّ القدر التشريعى فى أفعال الإنسان الاختياريه يعنى أنّ الله يقدّر ويحدّد أفعال الإنسان من الناحيه التشريعيه. وعلى هذا الأساس، تنقسم أفعـال الإنسـان على أساس مصالحها ومفاسـدها إلى الواجبه والمحرمه والمستحبه والمكروهه والمباحه. والمعنى الآخر له هو أنّ الله يعيّن مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشريه.

والقضاء التشريعى هو: الحكم بالأحكام الشرعيه المحدده، والحكم بأنّ العباد ينالون الثواب والعقاب المحدد مقابل أعمالهم. لقد سأل رجل، الإمام على(عليه السلام) عن

۱- (۱) . اصول الكافى: ۱۵۸/۱.

القدر والقضاء. فقاله الإمام فی جزء من إجابته:

الأمر بالطاعه والنهی عن المعصیه ... الوعد والوعید والترغیب والترهیب. (۱)

ویقول الإمام الرضا(علیه السلام) فی تفسیر القضاء:

الحکم علیهم بما یستحقونه علی أفعالهم من الثواب والعقاب فی الدنیا والآخره. (۲)

وعلیه فقبول القدر والقضاء التشریعیان یعنی الاعتقاد بالنبوه والشریعه. وبعباره اخری: فإنّ الله بعث الأنبیاء لأجل بیان الشریعه، وحدّد أفعال الإنسان من جانب الأحکام الشرعیه والواجبات والمحظورات، وعیّن سبیل الوصول إلی الکمال الإنسانی. ومن جهه أخری، وضع ثواباً وعقاباً لأعمال العباد.

ومن الواضح أنّ هذا الفهم للقدر والقضاء لا یعنی إجبار العباد علی شیءٍ. فالإیمان بهذه الحقیقه یُعدّ من ضروریات الإسلام وکلّ دین إلهی آخر؛ حیث توجد مفاهیم، کالشریعه، والواجب والمحرّم، والثواب والعقاب فی کافه الدیانات السماویه.

إنّ الاعتقاد بالقدر والقضاء التشریعیین، یقابل الاعتقاد بالإباحه أو تفویض الله التشریعی للإنسان. ونعنی الإباحه: استباحه کافه الأفعال، أی: أنّ الله ترک الإنسان وشأنه من دون أن یجعل شریعه له. وبتعبیر آخر، تنفی الإباحه، التکلیف إطلاقاً. والتفویض التشریعی یعنی أنّ للعباد تکلیفاً، إلّا أنهم مختارون فی تعیینه، ولا یحتاجون إلی الشرایع والأحکام الإلهیه. وبحسب هذا ینتهی التفویض التشریعی إلی إنکار نبوه الأنبیاء، ویؤدی القدر والقضاء التشریعیان إلی قبول الشرایع والدیانات الإلهیه.

القدر والقضاء التکوینیان وعلاقتهما باختیار الإنسان

التقدیر التکوینی لله فیما یتعلّق بأفعال الإنسان الاختیاریه، یعنی أنّ اللّه تعالی أعطی

۱- (۱) . الاحتجاج: ۴۹۲/۱؛ راجع: توحید الصدوق: ۳۸۴؛ مصنفات الشیخ المفید، تصحیح الاعتقاد: ۵۶/۵.

۲- (۲) . عیون أخبار الرضا(علیه السلام): ۱۲۴/۱.

الإنسـان، القـدره المحـدوده على الاختيـار والقيـام بالأعمال. فالإنسان له قيود ومحـدوديات – فى مختلف الجوانب كالخصائص الفرديه والظروف العائليه والاجتماعيه – ترجع إلى القـدر التكوينى، والقضاء التكوينى هو الأمر الإلهى الـذى يحكم بتنفيـذ هـذه التحديدات وإيجادها.

ومن ناحيه أخرى فإنّ هـذه القـدره المحدوده الّتى مُنحت للإنسان لا تمنع مالكيه اللّه وسـلطته على أفعال الإنسان، بل لله المالكيه أيضاً على مقدار القدره المعطاه للإنسان، بل حتى تعتبر مالكيته أكثر من مالكيه الإنسان، ولذلك فهو تعالى متى أراد يستطيع أن يسلب عنه القدره أو يحول دون تأثيرها أو يزيدها أو يقللها، فعليه تحتاج أفعال الإنسان الاختياريه إلى إذن الله وإمضائه.

وإنّما يتحقق فعل الإنسان فى حاله أجاز الله تنفيذه ولم يُرد منع صدوره، ولكن فى الوقت نفسه، يختار الإنسان فى النطاق المحدد – الـذى أعطـاه الله القـدره وأجـاز له الله تنفيـذ فعله بـأمر تكوينى – ويسـتطيع أن يفعـل مـا يشاء بحريه تامه، وفى المقابل، يحمل مسؤوليه عمله وسـيحاسب عليه وسـينال العقاب أو الثواب. وعلى هـذا النحو، لا ينفى القدر والقضاء التكوينى، تفويض الأمر إلى الإنسـان فى نظـام الكون مطلقاً، بل يطبقان سـلطنه الله تعالى على أفعال الإنسان، وفى الوقت نفسه، لا يتعارضان مع حريه الإنسان واختياره. فالقضاء والقدر التكوينيان لا يستوجبان الجبر ولا التفويض.

وهناك كثير من الآيات القرآنيه والروايات الشـريفه تؤيّد هذه المسائل. وعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى فى القرآن الكريم: وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ.... ١ وبحسب

هـذه الآيه المباركه فإنّ المشـيئه الإلهيه متقدّمه على إراده الإنسان. فمثلاً إن لم يهب الله للإنسان قدره الرغبه فى تحقيق «الأَلِف»، لم يستطع الإنسان إراده «الألف».

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ الله (عزّ وجلّ) خَلَقَ الخلق فعَلِمَ ما هم صائرون إليه وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به مِن شىء، فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به وما نهاهم عنه من شيء، فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونوا آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله. (١)

كما روى عن الإمام الرضا(عليه السلام) أنّه قال:

إنّ الله (عزّ وجلّ) لم يُطَع بإكراه ولم يُعصَ بغلبه، ولم يهمل العباد فى ملكه. هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه. فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيه فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يَحُل وفعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه. (٢)

القدر والقضاء الحتميان وغير الحتميين

إنّ القدر والقضاء الإلهيان - سواءً كانا تشريعيين أو تكوينيين - ينقسمان إلى الحتمى وغير الحتمى. فالقدر والقضاء الحتميان هما مجموعه من التقديرات والأحكام الإلهيه التى لا تتغير. أمّا القدر والقضاء غير الحتميان فيُحتمل فيهما التغيير ويمكن أن يغير الله هذه التقديرات والأحكام ويستبدلها بتقديرات اخرى، وذلك بسبب بعض الاُمور: كالدعاء، وصله الأرحام، والصدقه، وغيرها من الحسنات. هذا التغيير فى القدر والقضاء يسمى ب-«البداء» ونستعرضه فى ما يلى:

يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

من الأمور أمور محتومه كائنه لا محاله، ومن الاُمور امور موقوفه عندالله، يقدّم فيها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت منها ما يشاء. (٣)

ص:١٨۶

١- (١) . توحيد الصدوق: ٣۵٩.

٢- (٢) . المصدر: ٣۶١

٣- (٣) . تفسير العياشي: ٢١٧/٢.

البداء

اشاره

كما تقدم آنفاً، فالبداء هو: التغيير فى القدر والقضاء غير الحتميين. والآن نتناول هذا الموضوع.

معنى البداء لغةً

كلمه «البداء» مشتقه من «بدو» بمعنى «الظهور»، وتُستعمل بمعنى ظهور الرأى الجديد.

البداء وعلاقته بالدعاء

إن البداء من المعتقدات التى تختص بالشيعه . والبداء يعنى: «أن الله تعالى يغيّر بعض القضاءات والأقدار».

ويُنكر البعض البداء بسبب عدم معرفته، ولكن فى الحقيقه، اعترف كلّ البشر بالبداء بشكل من الأشكال؛ حيث إنّ الدعاء ينشأ من الاعتقاد بالبداء، ولو اعتقدنا بأن التقديرات الإلهيه لا تتغيّر أبداً، لكان الدعاء عديم الفائده. فعلى سبيل المثال لو قدّر الله لشخصٍ أن يعمّر ستين سنه، ولكنه قام ببعض الحسنات كصله الأرحام والدعاء وغيرها من الأعمال المحببه إلى الله التى تزيد العمر، فلو اعتقد هذا الشخص بأنّ الدعاء لن يؤثر أبداً على طول العمر أو زياده الرزق، وكان العمر والرزق محدّدين من قبل ولا يتغيران، فإنّه لن يبقى هناك سبب وداع للدعاء. فعلى هذا الأساس، كلّ الأشخاص الذين يدعون الله بشىءيعترفون بأنّهم يستطيعون أن يطلبوا من الله سبحانه تغيير تقديراتهم بالدعاء (والقيام بالأعمال الحسنه)؛ وهذا يعنى أنّهم فى الحقيقه قبلوا البداء فى قراره أنفسهم.

البداء والعلم الإلهى

يذهب البعض إلى أنّ البداء يستلزم الجهل على الله سبحانه، وهو لا- يتلاءم مع علم الله المطلق. فمثلًا فى المثال السابق الذى ضربناه، لو علم الله أنّ ذلك الشخص يدعو الله

لاحقاً، لحدّد عمره من البدايه أكثر من ستين سنه، ويدل كون عمره فى البدايه ستين سنه، على أنّ الله يجهل بدعائه فيما بعد.

وينشأ هـذا الإشـكال عن تشبيه الله بالمخلوقـات؛ حيث إنّ البشـر - بعـد ازديـاد علمهم وحـدوث التغيير فى معلومـاتهم السابقه - يتخـذون قرارات جديـده تختلف عن قراراتهم السابقه، ولذلك توهّم البعض أنّ تغيير القضاء والقدر الإلهيين يلازم إضافه شـىء إلى العلم الإلهى ويعنى أنّ الله - والعياذ بالله - كان جاهلاً به قبله.

وهذا الرأى مردود، فإنَ التغيير الذى يحدث فى القضاء والقدر الإلهيين يدلّ على أنّ الله يحكم على الإنسان على أساس وضـعيته الحاليه، وتتغير التقديرات الإلهيه للإنسان بتغيير الحالات والظروف؛ وبتعبير آخر: كان الله عالماً فى الأزل بأنّ شخصاً يدعو الله فى زمن خاص، ولكن الله أناط طول عمره بهذا الدعاء، بمعنى أنّ الله فى البدايه قدّر طول عمره بستين سنه، ولكن يطوّل عمره حينما يـدعو الله بطـول العمر، وإذا لم يـدعُ الله به، يكـون عمره كمـا كـان محـدداً من قبـل. فعليه، لاـ يتعـارض علم الله بالجزئيـات قبل تحققها، مع البداء.

البداء والقدره الإلهيه

يُعدّ البداء إحدى الآيات الداله على القدره الإلهيه؛ حيث إنّ الله تعالى يسـتطيع فى كلّ لحظه أن يفعل ما يشاء وحتى يغير قراراته السابقه وليست يـده مغلوله. يقول القرآن الكريم فى هـذا الخصوص: وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ.... ١ لقد نزلت هذه الآيه المباركه فى شأن اليهود الذين كانوا يعيشون فى زمن الرسول(صلى الله عليه و آله) ويعتقـدون بـأن الله قـدّر جميع ماسـيقع فى العالم، ولم يعـد يتمكّن من إيجاد تقـدير جديـد أو إزاله تقـدير سابق. فأجابهم الله

بقوله: بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ ، وإن استلزم هـذا الإنفاق، تغيير التقـديرات السابقه؛ إذ إنّ القـدره الإلهيه مطلقه وغير متناهيه.

البداء فی القرآن الکریم والروایات الشریفه

لقد ثبت البداء فی آیات عدیده من القرآن الکریم. یقول الله تعالی: یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ . ١ ویدلّ ظاهر هذه الآیه علی أنّ الله یمحو بعض الأمور ویُحکم بعضـها الأخری. روی عن الإمام أبی محمد الحسن العسـکری(علیه السـلام) أنّه قال فی هذا الصدد:

هل یُمحو إلاّ ما کان؟ وهل یُثبِتُ إلاّ ما لم یکن؟. (١)

کمـا تقـدّم أنّ البـداء لایتعـارض مع العلم الإلـهی، وکـان الله عالمـاً من الأزل بکـافه هـذه التغییرات، ولـذلک قـال الإمام محمد الباقر(علیه السلام): «کان علیّ بن الحسین(علیهما السلام) یقول:

لولا آیه من کتاب الله لحدّثتُکم بما یکون إلی یوم القیامه»، فقلتُ: أیّه آیه؟ قال: «قول الله: یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ. ٣

وعلیه فإنّ علم الله مطلق وأنّ علوم الآخرین یمکن أن تخطئ.

ملخص ما سبق

١. إنّ وظیفه مبحث القضـاء والقـدر فی علم الکلام، هو: توضـیح صـله القضاء والقـدر بالعـدل الإلهی وکیفیه التلاؤم بین هـذین الموضوعین، والإجابه عن هذا السؤال : «إذا قدّر الله کافه الأُمور لعباده بما فیها أفعالهم، فهل یبقی لاختیارهم مکان؟».

٢. یُعدّ القضاء والقدر من المسائل القطعیه والمجمع علیها فی الإسلام وأکّد علیها

١- (٢) . اصول الکافی: ١٤٧/١.

القرآن الكريم والروايات الشريفه، واعتبر فيهما الإيمان بالقضاء والقدر أمراً واجباً.

۳. لقد نهت الروايات عن التكلّف فی القضاء والقدر، والسعی إلی إدراک سرّ القدر.

۴. بناءً علی ما تقدّم فی الروايات التی تعالج القضاء والقدر، يمكن أن نستنتج منها أنّ حقيقه القضاء والقدر الإلهيين، لا يمكن معرفتها - لعامه الناس علی الأقل - ولكن فی الوقت نفسه، إذا أردنا دراستها وفهمها يجب أن نكتفی بقدر الضروره ونفسّرها بشكل لا يؤدّی إلی الجبر أو التفويض.

۵. القدر - لغةً - يدل علی: تقدير الشیء ووضع الحدود له. ويعنی القدر هنا: تقدير الحدود الزمنيه والمكانيه والخصائص الاُخری لشیء، والتی قدّرها الله تعالی قبل خلق ذلک الشیء. ويطلق علی وضع هذه الحدود لشیء وتحديد خصائصه، «التقدير».

۶. القضاء فی اللغه يعنی: الحكم والإحكام والإتقان وإتمام الأمر، ويراد به هنا: حكم الله تعالی بإيجاد فعل وخلْق شیء.

۷. ينقسم القضاء والقدر إلی: القضاء والقدر التشريعيّين والقضاء والقدر التكوينيين.

۸. لقد ذكر معنيان للقدر التشريعی: الأول هو: أنّ الله يقدّر أفعال الإنسان من الناحيه التشريعيه. فعلی هذا الأساس، تنقسم أفعال الإنسان علی أساس مصالحها ومفاسدها إلی الواجبه والمحرّمه والمستحبّه والمكروهه والمباحه. والمعنی الآخر له هو: أنّه تعالی يعيّن مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشريه.

۹. إنّ للقضاء التشريعی أيضا معنيين: الأول: هو الحكم بالأحكام الشرعيه المعيّنه، والثانی: هو الحكم بأن العباد ينالون ثواب وعقاب محدّدين لما فعلوا من الخير أو الشر.

۱۰. إنّ الاعتقاد بالقدر والقضاء التشريعيّين، يقابل الاعتقاد بالإباحيه أو تفويض الله التشريعی للإنسان. والإباحيه تعنی أنّ للعباد تكليفاً، إلّا أنّهم مختارون فی تعيينه، ولا يحتاجون إلی الشرايع والأحكام الإلهيه. وبحسب هذا ينتهی التفويض التشريعی بهذا المعنی إلی إنكار نبوه الأنبياء.

۱۱. إن تقـدير الله التكوينى فيما يتعلّق بأفعال الإنسان، يعنى: أنّ اللّه تعالى أعطى الإنسان، القدره على اختيارها والقيام بها بمقدار محدود معيّن. والقضاء التكوينى هو: الأمر الإلهى الذى يحكم بتنفيذ هذه التحديدات وإيجادها.

۱۲. إنّ البداء من المعتقدات التى تختصّ بالشيعه، ويُستعمل البداء فى اللغه بمعنى الظهور، ويراد به فى المباحث الكلاميه، التغيير فى بعض الأقضيه والأقدار غير الحتميه.

الأسئله والبحوث

۱. لماذا نهت بعض الأحاديث الإنسان عن السعی إلی کشف أسرار القضاء والقدر الإلهیین؟

۲. ماذا یعنی القضاء والقدر فی اللغه؟ اشرح معانیهما.

۳. اشرح القضاء والقدر التشریعیین فی ما یتعلّق بأفعال الإنسان الاختیاریه.

۴. اشرح القضاء والقدر التکوینیّین فی ما یتعلّق بأفعال الإنسان الاختیاریه.

۵. لماذا یعتبر البعض مسئله البداء متعارضه مع العلم الإلهی؟

۶. اذکر بعض النماذج من تأثیر القضاء و القدر فی حیاتک الشخصیه.

۷. استخرج تفسیر الآیه یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ من أحد الکتب التفسیریه للشیعه وکذلک من أحد التفاسیر لأهل السنه.

۱۵- الشرور والعدل الإلهی

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی: ۱. معنی الخیر والشر. ۲. الخیر والشر بالمعنی السطحی والابتدائی. ۳. الخیر والشر بالمعنی الصحیح والنهائی. ۴. الحکمه من الشرور. ۵. الشرور الناتجه عن الذنوب. ۶. الشرور غیر الناتجه عن الذنوب.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

قدّمنا فی الدرس الماضی، مفهوم القضاء والقدر، وعلاقتهما بالعدل الإلهی وضروره الإیمان بهما، ثمّ أشرنا إلی أقسام القضاء والقدر الإلهیّین وعلمنا أنّ القضاء والقدر إذا نظرنا إلیهما باعتبار تعلّقهما بأفعال الإنسان الاختیاریه فإنّهماینقسمان إلی قسمین: الأول: القضاء والقدر التشریعیان. والثانی: القضاء والقدر التکوینیان.

وکان موضوع البداء، المبحث الآخر الذی درسناه آنفاً، وتعرفنا من خلاله علی مفهوم البداء، ثمّ أجبنا علی الإشکالات التی وردت علیه، وفی النهایه عالجنا البداء من منظور الآیات القرآنیه والروایات الشریفه.

ونستعرض فی هذا الدرس، المباحث المتعلّقه بالخیر والشر.

ص:۱۹۳

الشرور والعدل الإلهی

إنّ مسأله الشرور هی إحدی الأسئله التی شغلت أذهان الناس منذ العهود الغابره وطرحت بأشکال مختلفه فی تاریخ الفکر البشری. ویُستشهد بها فی الأزمنه الأخیره للتشکیک فی وجود الله تعالی. کانت تُطرح هذه المسأله فی الفلسفه القدیمه فی مقابل نظریه الصدور التی تقول: بأنّه لا یصدر من الخیر إلّا الخیر.

کما تُطرح فی الکلام القدیم کشبهه حول صفه العدل الإلهی وتاره حول الحکمه الإلهیه. من هنا، یطرح المتکلمون الإسلامیون مبحث الشرور تحت عنوان «فی الألم ووجه حسنه» فی مباحث العدل. (۱) وفی هذا الکتاب یُنظر إلی الشرور من هذه الزاویه أیضاً.

والسؤال الرئیسی الذی یُطرح هنا، هو: کیف تتلاءم مع العدل الإلهی الآلامُ والمشقّاتُ المتمخّضهُ عن الحوادث، والشرور الطبیعیه کالأعاصیر والسیول والزلازل وبعض الأفعال البشریه (کالشرور الأخلاقیه) المتمثّله فی الحرب والظلم والتمییز العنصری بین الناس؟ ألیس من حق الإنسان البریء أن یتمتع بحیاه بدون ألم ومشقّه؟

معنی الشرّ

لقد استُعمل الشرّ فی القرآن الکریم والروایات الشریفه بمعنیین:

المعنی الأول: للخیر والشر هو نفس المعنی الذی یطرح عادهً فی شبهه الشرور. وبحسب هذا المعنی فإنّه یدل الخیر علی الشیء المحبب إلی الإنسان، والشرّ علی الشیء المکروه لدی الإنسان، والأخیر له مصداقان: الأول: هو الألم والمشقه. والثانی: ما یسبب الألم والمشقه؛ کالأمراض والفقر والسیول والزلازل والحروب.

۱- (۱) . راجع: کشف المراد: ۳۲۹.

روی عن الإمام علی(علیه السلام) فی تفسیر الخیر والشرّ الموجودین فی الآیه الشریفه

...وَ نَبْلُوکُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَیْرِ فِتْنَهً... ١

أنّه قال: «فالخیر: الصحه والغنی، والشرّ: المرض والفقر ابتلاءً واختباراً. (١)

المعنی الثانی للخیر والشر : هو المعنی الصحیح لهما. فعلی أساس هذا المعنی، یراد بالخیر الشیء المفید الذی یؤدی إلی سعاده الإنسان فی الدنیا والآخره، الشر الشیء المضرّ الذی یسبّب الشقاء له فی الدارین.

ونسمّی المعنی الأول المعنی السطحی والابتدائی للخیر والشر، والمعنی الثانی لهما المعنی الصحیح والنهائی لهما. والسبب فی هذه التسمیه یرجع إلی أنّه یمکن أن یبدو شیء بالنظره الأولی خیراً ومفیداً للإنسان، ولکن یتضّح بعد إمعان النظر والتأمل فیه، أنّه مضرّ فی الحقیقه ویؤدی إلی الخسران والشقاء. وهکذا یشیر القرآن الکریم إلی هذا المعنی للخیر والشر: ...وَ عَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَ اللّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ. ٣

إنّ الشیء الذی یکرهه الإنسان، کما تشیر إلیه کلمه «شیئاً» فی عباره «عسی أن تکرهوا شیئاً»، هو الشرّ بالمعنی الأول، ثمّ العباره اللاحقه فی هذه الآیه، تعرّف هذا الشرّ – بالمعنی الأول – بأنّه الخیر: «وهو خیر لکم»، ویقصد بهذا الخیر، الخیر بالمعنی الثانی. وبحسب هذه الآیه المبارکه، ربّما هناک أمور تبدو للوهله الأولی وبنظره سطحیه وعابره، أنها من الشرور، ولکن سرعان ما ینکشف للإنسان فائدتها من خلال التأمل فیها.

وقد أشیر فی الأحادیث الوارده إلی هذین المعنیین للخیر والشرّ. یقول

١– (٢) . الجعفریات: ٢٣٣؛ الدعوات: ١۶٨؛ مجمع البیان: ٧۴/٧.

الإمام علی(علیه السلام) فی وصیته لمحمدبن الحنفیه:

ما خیرٌ بخیْرٍ بعدَه النارُ، وما شرٌّ بشرّ بعده الجنّهُ». (۱)

وعلی ضوء هذا الحدیث فإنّ الشیء الذی یُعدّ خیراً بالمعنی الأول، ولکن یؤدی إلی النار، لا یُعدّ خیراً بالمعنی الثانی الذی یکون خیراً بالمعنی الصحیح والحقیقی. کما یصدق هذا الکلام فی مسأله الشر.

لقد جاء فی روایه عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) أنّ الخیر والشر إنما یتضحان فی الآخره؛ حیث إنّ الخیر کلّه بدخول الجنه، وکافه الشرور تنتهی إلی النار:

لن تری الخیر والشرّ إلّا بعد الآخره؛ لأنّ الله (جلّ وعزّ) جعل الخیرَ کلَّه فی الجنه، والشرّ کلَّه فی النار؛ لأنهما الباقیان. (۲)

کما تُعرّف الآیه التالیه الحربَ والقتلَ - اللذین یتراءیان للأنسان بالنظره الأولی أنّهما من الشرور - إن کانا فی سبیل الله، بأنّهما خیر؛ إذ ینتجان السعاده الخالده: وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَهٌ مِنَ اللّهِ وَ رَحْمَهٌ خَیْرٌ مِمّا یَجْمَعُونَ. ۳

کما تُعتبر فی الآیه الآتیه الثروهُ الطائلهُ - التی تبدو بالنظره الأولی أنّها خیر - هی شرٌّ علی المترفین: وَ لا یَحْسَبَنَّ الَّذِینَ یَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَیْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ.... ۴

ففی هذه الآیات والروایات لا یُعدّ - بصوره عامه - الخیر والشرّ بالمعنی الأول، خیراً وشرّاً مقارنهً بالخیر والشر بمعناهما الثانی؛ حیث لا تقاس اللذه والألم المحدودین باللذه والألم الأبدیّین، ولکن فی الوقت نفسه، إذا نظرنا إلی الألم واللذه المحدودین،

فإنّهما یُعدّان شیئاً ولذلک نعتبرهما خیراً وشراً.

۱- (۱) . من لا یحضره الفقیه: ۳۹۲/۴؛ راجع: نهج البلاغه: الحکمه ۳۸۴.

۲- (۲) . تحف العقول: ۳۰۶.

وعلی أساس هذا التفکیک، یمکن أن نرد علی شبهه الشرور هکذا: «إنّ المهمّ من الخیر والشرّ هو النهائی والأبدی واللذان یؤدّیان إلی سعاده أو شقاء الإنسان، وهذان یرجعان إلی اختیار الإنسان؛ حیث إنّ الله تعالی أوضح سبیل السعاده والشقاء للإنسان عبر العقل البشری وعبر أنبیائه(علیهم السلام)؛ ولذلک بیدنا أن نختار الخیر والشر الحقیقیین والأبدیین بعد انتخاب سبیل الهدایه أو الضلاله.

وفیما یلی نعالج الشرور بمعناها السطحی؛ حیث لا یزال یُطرح هذا السؤال، وهو: لماذا خلق الله هذه الشرور؟

الکمه من الشرور

اشاره

قدّمنا أنّ الشرور بمعناها الحقیقی ناتجه عن الطریق الخطأ الذی یختاره الإنسان، وکذلک الحال فی غالبیه الشرور بمعناها السطحی؛ إذ إن کثیراً منها یرجع إلی الأعمال السیئه التی یرتکبها الإنسان. ونسمّی هذه الشرور بالشرور الناتجه عن الذنوب ، وفی مقابلها الشرور التی یُبتلی بها الإنسان لاختباره وکماله، ونطلق علیها بالشرور غیر الناتجه عن الذنوب.

الشرور الناتجه عن الذنوب

من منظور القرآن الکریم فإنّ هذه الشرور هی نتیجه الذنوب التی یرتکبها الإنسان، حیث یقول: وَ ما أَصابَکُمْ مِنْ مُصِیبَهٍ فَبِما کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیرٍ ، (۱)وأیضا: ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النّاسِ... ، (۲) وعلیه فإنّ هذه

الشرور والکوارث الطبیعیه کالمجاعات والسیول والزلازل تنتج عن الذنوب التی

ص:۱۹۷

۱- (۱) . الشوری: ۳۰.

۲- (۲) . الروم: ۴۱.

يرتكبها العباد، ولو لم يرتكبوها، لمُلئت الأرض والسماء بالبركات الإلهيه: وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ.... ١

إنّ الأشخاص الذين يُبتلون بهذه الشرور، على صنفين: الصنف الأول: وهم الذين غضب الله عليهم، فيعاقبهم الله على ما فعلوه ويعاملهم على أساس عدله، كالأقوام السابقه على مرّ التاريخ، التى عذبها الله عذاباً شديداً. يقول القرآن الكريم بعد التطرّق إلى عاقبه بعض الأقوام: فَكُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِ حاصِباً وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنا وَ ما كانَ اللّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. ٢

والصنف الثانى: الذى يصاب بالشرور الناتجه عن الذنوب، هم الذين ابتلاهم الله بالمصاعب والشدائد فضلًا منه ورحمهً، ليؤدّبهم وينقذهم من الشقاء والشرور الحقيقيه، ويذكّرهم الله حتى ينصرفوا إلى سبيل الهدايه، أو نزلت عليهم هذه المصاعب لتطهّر نفوسهم وأرواحهم من أرجاس الذنوب، ليدخلوا الجنه بنفوس طاهره. يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد: ظَهَرَ الْفَسادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. ٣ فتبيّن هذه الآيه المباركه أنّ حكمه الشرور والكوارث الطبيعيه هى رجوع العباد إلى سبيل الحقّ. كما يعتبر الإمام على(عليه السلام) أنّ حكمه البلاء هى تأديب الظالم، حيث يقول: «البلاء للظالم أدب»، (١) ويقول(عليه السلام) حول الدور التربوى الذى تؤدّيه مصاعب الحياه:

إنّ الله يبتلى عباده عند الأعمال السيئه بنقص الثمرات، وحبس البركات، وإغلاق

خزائن الخيرات؛ لِيتوب تائب ويُقلع مُقلع، ويتذكّر مُتذكّر، ويزدجر مزدجر. (٢)

١- (۴) . بحار الأنوار: ١٩٨/٨.

٢- (۵) . نهج البلاغه: الخطبه ١۴٣.

إذن تكمن حكمه الشرور الناتجه عن الذنوب، فی صرفهم عن الخطايا والمعاصی ورجوعهم إلی الله والتذكير به تعالی والإقلاع عن الذنوب - إن كانت تتوفّر فيهم هذه القابليه - . و بتعبير آخر فإنّ الله يبتليهم بهذه الشرور فضلاً منه ورحمةً؛ ليخلّصهم من التورّط فی الشرور الحقيقيه والعذاب الخالد، وهؤلاء يختلفون عن الصنف الأول الذی يصيبهم الله بالعذاب من باب عدله وسخطه.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فی هذا الصدد:

إنّ الله إذا أراد بعبد خيراً، فأذنب ذنباً، أتبعه بنِقمَهٍ ويذكّره الاستغفار. (۱)

كما جاء فی روايات عديده أنّ حكمه الشدائد التی تنزل علی المؤمنين هی تطهيرهم من أرجاس الذنوب والآثام. لقد روی عن الرسول الأعظم(صلی الله عليه و آله)أنه قال:

ما يصيب المؤمن من وصبٍ، ولا نصبٍ، ولا سقم، ولا حزن، حتی الهمّ يهمّه إلّا كُفّر به من سيّئاته (۲)

ويقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام) أيضا:

إن الله (عزّ وجلّ) إذا كان من أمره أن يُكرِم عبداً وله ذنب، ابتلاه بالسقم، فإن لم يفعل ذلك له ابتلاه بالحاجه، فإن لم يفعل به ذلك شدّد عليه الموت ليُكافيه بذلك الذنب. (۳)

وعليه فإنّ المصائب والشدائد تطهّر المؤمنين من الذنوب، ليدخلوا الجنه فی يوم القيامه، جزاء معتقداتهم الصحيحه وأعمالهم الحسنه. يقول الإمام علی (عليه السلام):

الحمد لله الذی جعل تمحيص ذنوب شيعتنا فی الدنيا بمحَنِهم، لتسلم لهم بها طاعاتهم ويستحقوا عليها ثوابها. (۴)

۱- (۱) . اصول الكافی: ۵۲/۲.

۲- (۲) . صحيح مسلم: ۱۹۹۳/۴؛ راجع: تحف العقول: ۳۸.

۳- (۳) . اصول الكافی: ۴۴۴/۲.

۴- (۴) . بحار الأنوار: ۲۳۲/۶۷.

الشرور غير الناتجه عن الذنوب

حينما نـدرس حياه أنبياء الله وأوليـائه الصـالحين، نرى أنّهم عـاشوا فى المصائب والشدائـد، وكانوا أشـد الناس بلاءً، وبما أنّهم معصومون عن الـذنوب، فلا يعود سـبب هـذه الشـرور إلى جزاء الذنوب وتطهيرهم من الأرجاس. والسؤال الذى يطرح نفسه هو: «ما هى حكمه هذه الشرور غير الناتجه عن الذنوب؟».

تشير الأحاديث الشـريفه إلى أنّ حكمه هـذه الشـرور هى كمال الإنسان والأخـذ بيـده إلى الدرجات الرفيعه. عن على بن رئاب، قال:

سألت أبـا عبـدالله(عليه السـلام) عن قول الله عز وجل وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَهٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ أ رايت ما أصاب عليّا و أهل بيته من بعـده هو بما كسبت أيديهم ، و هم أهل بيت طهاره معصومون ؟ فأجابه الإمام : «إن رسول الله (ص) كـان يتوب إلى الله عز و جـل و يسـتغفره فى كـل يوم و ليله مائه مره من غير ذنب ، إن الله (عزّ و جل) يختص أولياءه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب . (۱)

كما نقل عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أيضا:

إنّ فى الجنه منزلاً لا يبلغها عبدٌ إلّا بالابتلاء فى جسده. (۲)

فيُبتلى أولياء الله بهذه الشرور والشدائد من باب فضله ورحمته عليهم؛ حيث إنّ هذه الشرور والمصائب المحدوده تسبّب وصولهم إلى الخير الأبدى، لذلک كلّما كان العبدُ محبوباً عند الله، ابتلى بالشـرور غير الناتجه عن الذنوب. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل». (۳)

كما جاء فى حديث آخر:

إنما يَبتلى الله تبارک وتعالى عبادَه على قدر منازلهم عنده. (۴)

ص:۲۰۰

۱- (۱) . اصول الكافى:۴۴۹/۲- ۴۵۰.

۲- (۲) . المصدر: ۲۵۵.

۳- (۳) . المصدر: ۲۵۲/۲.

۴- (۴) . أمالى المفيد: ۲۴.

وجدير بالذكر أنّ كلّ إنسان – سواء كان معصوماً أو غير معصوم – إذا صبر أمام هذه الشرور والشدائد (بمعناها السطحى)، واتّخذ موقفاً صحيحاً حيالها فإنّ هذه الشرور المحدوده تتغيّر فى النهايه لصالحه إلى الخير اللا متناهى والمستديم. وعليه فلا تنحصر هذه الشرور فى المعصومين(عليهم السلام) ولا تختص بهم. ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأن كافه الشرور التى تصيب المعصومين(عليهم السلام)، هى شرور غير ناتجه عن السيئات والذنوب، فى حين أنّ الشرور التى يعانى منها الآخرون، يُحتمل أنّها تنتج عن الذنوب أو غير ناتجه عنها.

وفى ملاحظه أنواع الشرور (بالمعنى السطحى والابتدائى)، يتّضح أنّ هذه الشرور تندرج تحت العدل أو الفضل والإحسان. ومصداق القسم الأول هو الشرور التى تنشأ عن الذنوب التى ارتكبها العباد، ومصداق القسم الثانى هو مجموعه الشرور الناتجه عن الذنوب وغير الناتجه عنها وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. فعليه، لا يَصدُق عنوان الظلم على أى نوع من أنواع الشرور؛ حيث لا يُعتدى فيها على حقوق العباد إطلاقاً. هذا وأنّ كلّ شرّ يكمن فيه حكمه وفلسفه خاصّه. فيتضح مما تقدّم أنّ خلق الشرور لا يتعارض مع الحكمه الإلهيه أبداً.

والنقطه المهمه التى تطرح حول الشرور هى أنّ كافه الشرور (بالمعنى السطحى) من شأنها أن تتغير على أساس اتخاذ الموقف من قبل الإنسان، إلى الخير الأبدى أو الشر المستديم، فإن صمد واستقام الإنسان أمام الشرور والشدائد المحدوده واتّخذ موقفاً صحيحاً فإنّه ينال الخير المستديم، وإلاّ يُصاب بالشر الأبدى، ولذلك، يتعلّق الخير والشر الأبديان وبمعناهما الصحيح، بإراده الإنسان واختياره، وإنّما الإنسان يختار الخير والشر الدائميّين له.

وذكر بعض الملحدين المعاصرين: (١) أنّ الله قادر مطلق ومحب مطلق للخير، وعليه فإنّ وجود الشرور يتعارض مع هذه الصفات لله تعالى. فإنّهم يعتقدون بأنّه إذا وُجد شرّ

١- (١) . راجع: مكى، جى، ال، مقال: «شرّ و قدرت مطلق (الشر والقدره المطلقه)»، ترجمه محمدرضا صالح نجاد، مجله كيان، الرقم ٣، ص٥.

واحـد فى العـالم، فهـذا دليـل على أنّ الله إمـا أن يكون عـاجزاً أو أنّه ليس محبّـاً للخير – معـاذ الله –، فى حين أنّ الله قادر محبّ للخير.

وعلى ضوء ما تقـدّم حتى الآن، يتضـح الجواب على هـذه الشـبهه كما يلى: ١.إنّ وجود الشـرّ لا ـ يتنـافى مع كون الله محبّاً للخير؛ حيث إنّ الشرور المحدوده بإمكانها أن تكون مقدمةً للخيرات اللا متناهيه؛

٢. إنّ محبه الله للخير إذا فسّرناها بأنّه تعالى يجب عليه أن يوجِد كافه اللذات والمتع للعباد، فهذا ما لا يمكن ولا يجب. فلا يمكن لأنّه كلما تتوفر اللـذات وأسـباب الترفيه، يمكـن من منظور العقل، تصوّر حاله أشـد لذةً منها؛ إذ ليست للّذّات حدودٌ، ومهما كان عـددها ومقـدارها، يمكـن أيضـا تصـور الأـكثر منهـا. ولا ـ يجـب؛ حيث إن إيجـاد اللـذات والمتـع ينـدرج تحت عنـوان الفضـل والإحسـان، لا العـدل. إنّ تمتُّع العباد باللـذات والمتع، ليس من الحقوق الواجبه للعباد على الله تعالى، بل يُعـدّ خلق اللـذه والمتعه تفضّـلًا وإحسانـاً من الله يمنّ بهمـا على عبـاده، وعلى العباد أن يشـكروا الله على ما أعطانا الله، ولا ينبغى لهم أن يقولوا: «لماذا لم تتوفّر لنا اللذات الأخرى؟».

إن المبـاحـث التى تقـدمت تشـمل كـافه أقسـام الشـرور، سواء كانت الشـرور الناشـئه عن العوامل الطبيعيه كالسـيول والزلازل، أو الشرور التى تنتج عن الظلم والتجاوزات التى يرتكبها كل إنسان فى حق الآخر (الشرور الأخلاقيه).

ملخص ما سبق

١. إن السؤال الرئيسـى الـذى يطرح فى مـا يتعلّق بعلاـقه مسأله الشـرور مع العـدل الإلهى هو: «هل يتلاءم مع معايير العـدل الإلهى وجود الآلام والمشقات المتمخضه عن الكوارث والشرور الطبيعيه ؟.

٢. يُطلق الخير والشر (بمعناهما السطحى)، على الشىء المحبّب إلى الإنسان،

والشـیء المکروه له، والأخیر له مصداقان: الأول: هو الألم والمشـقه. والثانی: ما یسبب الألم والمشقه؛ کالأمراض والفقر والسیول والزلازل والحروب.

۳. یُراد بـالخیر والشـر – علی أسـاس المعنی الصـحیح لهمـا– الشـیء المفیـد الـذی یؤدی إلی سـعاده الإنسان فی الـدنیا والآخره، والشیء المضرّ الذی یسبب الشقاء له فی الدارین.

۴. بناءً علی تقسـیم الخیر والشر باعتبار معناهما السطحی والحقیقی، لا یُعدّ الخیر والشر بالمعنی الأول – بصوره عامه – خیراً وشراً مقارنهً بالخیر والشر بمعناهما الثانی؛ حیث لا یُعتدّ باللذه والألم المحدودین قیاساً علی اللذه والألم الأبدیّین.

۵. یمکن الإجـابه عن شـبهه الشـرور هکـذا: «إنّ المهم من الخیر والشـر بمعناهمـا السـطحی والحقیقی، هو الخیر والشـر الأبـدیّان واللذان یؤدیان إلی سـعاده أو شقاء الإنسان، وهذان یرجعان إلی اختیار الإنسان؛ حیث إن الله تعالی أوضح سبیل السعاده والشقاء للإنسان عبر العقل البشـری ورسـله(علیهم السـلام)، ولـذلک بیـدنا أن نختار الخیر والشـر الحقیقیین والأبـدیین بعد انتخاب سبیل الهدایه أو الضلاله.

۶. تنقسم الشرور إلی قسمین: الأول: هو الشرور الناتجه عن الذنوب التی یرتکبها الإنسان وعن الطریق الخطأ الذی یختاره.

والثانی: هو الشرور التی تصیب الإنسان لاختباره وکماله.

۷. إن الأشـخاص الذین یُبتلون بهذه الشرور، علی صنفین: الأول: هم الذین غضب الله علیهم، فیعاقبهم الله علی ما فعلوه ویعاملهم علی أساس عدله.

والصـنف الثانی: هم الـذین یبتلیهم الله بالمصائب والشدائد فضـلًا منه ورحمهً، لیؤدّبهم وینقذهم من الشـقاء والشـرور الحقیقیّین، ویـذکّرهم الله حتی ینصـرفوا إلی سبیـل الهـدایه، أو ینزل علیهم هـذه المصـائب لتطهّر نفوسـهم وأرواحهم من أرجاس الـذنوب، لیدخلوا الجنه بأرواح متطهره.

ص:۲۰۳

۸. قـد تصـيب الشـرور التى ليست نـاتجه عن الـذنوب، أوليـاء الله وليس هو إلاـ فضلٌ من الله ورحمه لهم، ولكن لا تختص هـذه الشرور بالمعصومين(عليهم السلام). ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأنّ كافه الشرور التى تصيب المعصومين(عليهم السلام)، هى شرور غير ناتجه عن السـيئات والـذنوب، بينما الشـرور التى يعانى منها الآخرون، يحتمل أن تكون ناتجه عن الـذنوب أو أنّها غير ناتجه عنها.

۹. تنـدرج أقسـام الشـرور تحت مسأله العـدل أو الفضل والإحسان. مصـداق القسم الأول هو الشـرور التى تنشأ عن الـذنوب التى ارتكبها العباد ، ومصداق القسم الثانى هو مجموعه الشرور الناتجه عن الذنوب وغير الناتجه عنها، وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. وعليه فلا يصدق عنوان الظلم على أى نوع من أنواع الشرور؛ حيث لا يعتدى فيها على حقوق العباد إطلاقاً.

ص:۲۰۴

الأسئله والبحوث

۱. اذکر المعانی المتعدده للخیر والشر؟

۲. ما هو معیار سعاده وشقاء الأشخاص الذین حُرموا من هدایه الأنبیاء؟

۳. عرّف الشرور الناتجه عن الذنوب والشرور غیر الناتجه عنها؟

۴. إلی کم صنف ینقسم الأشخاص الذین یُبتلون بالشرور الناتجه عن الذنوب؟ اشرح ذلک.

۵. من أیّ نوعٍ تُعتبر الشدائد والشرور التی یُبتلی بها أنبیاء الله وأولیاؤه ؟ وما هی حکمتها؟

۶. أجْرِ تحقیقاً میدانیاً وابحث فی التأثیرات الإیجابیه والسلبیه للشرور علی حیاه الناس العامه، وقدّم إحصائیات فی هذا المجال.

ص:۲۰۵

۱۶- السعاده والشقاء

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على

۱. معنى السعاده والشقاء؛ ۲. أقسام السعاده والشقاء؛ ۳. تقدير السعاده وعلاقته بالعدل الإلهى.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

قدّمنا فى الدرس الماضى، بيان موضوعات من قبيل: «الشرور والعدل الإلهى»، و«معنى الشرّ» وأقسام الخير والشر. ثمّ أجبنا من خلال تبيين حكمه الشرور فى شتى أقسام الشرّ عن الأسئله المطروحه والشبهات الوارده فى خصوص الشرور. وفى هذا الدرس نستعرض المبحث الأخير والمهم من مباحث العدل الإلهى وهو مسأله سعاده الإنسان وشقائه.

سعاده الإنسان وعلاقتها بالعدل الإلهى

اشاره

إن مسأله السعاده كانت موضع اهتمام المفكّرين منذ العهود الغابره. وقدّم فيثاغورس طريقاً للوصول إلى السعاده على أساس الرياضات. كما اعتبر سقراط وأفلاطون: أن اكتساب الحكمه أى: العلم بالكليّات والتعاريف الكليّه هو سبيل الوصول إلى السعاده.

وطرح أرسطو نظريه (الحدّ الوسط) أو الاعتدال بين الإفراط والتفريط بغيه الوصول إلى السعاده. وظنّ إبيقوريون: أنّ السعاده ليست سوى اللذه، ويرى الرواقيون: أنّ السعاده تكمن فى العيش المتناغم مع الطبيعه، والذى يؤدى فى نهايه المطاف إلى الاستغناء عن الدنيا. ولا تزال هذه المسأله تراود أذهان المفكرين فى عصرنا هذا. فطرح اسبينوزا نظريه صيانه الذات واعتبر نيتشه: أن القدره هى الكمال البشرى. (۱)

إنّ الغايه الرئيسيه من طرح مبحث السعاده - كالمباحث السابقه - هى علاقته بالعدل الإلهى. ولكن قبل كلّ شيءٍ حرىّ بنا أن نتحدّث قليلاً حول معنى السعاده والشقاء وندرسهما من منظور القرآن الكريم والروايات الشريفه.

۱. معنى السعاده والشقاء وأقسامهما

السعاده - فى اللغه - تعنى: الخير والسرور والفرح، والبركه واليُمن والشقاء ضدها (۲). ويعتبر العرف أنّ السعيد هو: الذى يتمتّع بالخيرات والحسنات - حسب رؤيته- ، وبعباره اخرى فإنّ السعاده هى حاله يحظى بها صاحب الخيرات والحسنات. ولكن السؤال الرئيسى الذى يُطرح فى هذا الخصوص، هو: «ما هى الخيرات والحسنات؟»، والإجابه عن هذا السؤال يوضّح تفسيرنا للسعاده، فإذا حصرنا جميع الخيرات فى اللّذّات الماديه، فالسعاده هى: حاله يمتلكها المتمتِّع بهذه اللذات الماديه فحسب، وإن اعتبرنا الخير مساوياً للفضائل الأخلاقيه والملكات الحميده، فإنّنا نعدّ المتخلّق بهذه الصفات الطيبه، سعيداً.

كما تعرّضنا فى مبحث الشرور، للخير والشر، واتضح أنّ الخير والشرّ بمعناهما

۱- (۱) . حول النظريات المذكوره أعلاه، راجع المجلد الأول والرابع من كتاب تاريخ فلسفه لفريدريك كوبلستون.

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه والصحاح؛ لسان العرب: ماده «سعد».

السطحی هو: اللذه والألم، ولکن بمعناهما الحقیقی: عباره عما ینفع الإنسان أو یضرّه، ویجب لتعیین الخیر والشرّ أن نأخذ الحیاه الأبدیه والأخرویه فی الاعتبار، فضلاً عن الحیاه الدنیویه المحدوده. ونتناول هنا هذه المسأله من زاویه أخری.

إنّ المشکله الموجوده التی تعانی منها الآراء المتعلّقه بالسعاده والفضیله، هی أنّها جمیعاً تنظر إلی جانب من جوانب الحیاه البشریه، وتسلّط الضوء علیه وتغفل عن الجوانب الأخری، فی حین أنّ الله (تعالی) یهتمّ بکافه الأبعاد الوجودیه للإنسان؛ ولذلک یطرح فی کافه المباحث - بما فیها مبحث السعاده والشقاء- مشروعاً جامعاً وشاملاً للإنسان. وفی ضوء التأمل فی الآیات القرآنیه والأحادیث الشریفه المتعلّقه بالسعاده والشقاء، نلاحظ أنّ الإسلام لا یقترح الریاضات المعتمده علی ترک الدنیا، ولکن فی الوقت نفسه لا یعدّ التمتع باللذات الدنیویه السبیل الوحید لامتلاک السعاده. فالإسلام یضع اللذات المادیه فی مکانه معینه، وکذلک الحال فی اللذات المعنویه. ویشمل مشروع الإسلام للسعاده البشریه، جسمَ الإنسان وروحَه، والدنیا والآخره.

وبصوره عامه کلّ ما یطلق علیه الخیر والسعاده حسب رؤیه الأعراف العامه، وکذلک عند المفکّرین، ولکن لا یجتمع ذلک بصوره مشوّشه وفوضویه؛ حیث إنّ الإسلام یعتبر لکل جانب من جوانب الحیاه البشریه، خیراً وسعاده معیّنه ویقول بأنّ أهمیه کلّ منها یعود إلی الأهمیه التی یحظی کلّ جانب من الحیاه البشریه بها. من هنا فکما لا تقاس أهمیه الدنیا بالآخره، فإنّ ثقل الخیر الدنیوی لیس بشیء فی المقارنه مع الخیر الأخروی.

ویعتبر الإسلام الإنسان مرکباً من الروح والجسم وأنّهما یتمتعان بالحیاه الدنیویه والأخرویه، لذلک یجب البحث عن سعاده الإنسان وشقائه فی أربعه مجالات:

الأول: الجسمی الدنیوی.

الثانی: الروحی الدنیوی:

والثالث: الجسمی الأخروی.

والرابع: الروحی الأخروی.

وإذا أردنا أن نصنّف هذه السعادات الأربع حسب أهمیتها، فالمعیار هو درجات الخیرات کمّاً ونوعاً التی ینتفع الإنسان بها. وعلیه فإنّ أعلی السعادات، هی التی تفید الإنسان خیراً أکثر وأشدّ. ویجب الالتفات إلی أنّ الخیرات واللذات التی یحظی بها الإنسان فی الآخره، مستدیمه وأبدیه لا تقاس بالخیرات واللذات الدنیویه والمحدوده. ویمکن أن نستنتج مما تقدّم، أنّ السعادات الأخرویه أهم من السعادات الدنیویه. وعلی سبیل المثال، فمن الکمالات التی تؤدّی إلی سعاده الإنسان: اکتساب العلم والمعرفه، وهذه تتحصّل فی الآخره بصوره أبدیه، فی حین أنّها تحصل فی الدنیا فی زمن محدود وعلی قدر قلیل جداً؛ حیث إنّ الدنیا فانیه ولیست دار الإنسان الأبدیه، بل هی مقدّمه للوصول إلی الحیاه الأبدیه والنهائیه. ولذلک، تعتبر الآیات القرآنیه والروایات الشریفه أنّ السعاده والشقاء الحقیقیّین هما السعاده والشقاء الأخرویّین. یقول الله سبحانه فی القرآن الکریم: وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّهِ خالِدِینَ فِیها... ، (۱) وکذلک یقول فی آیه أخری: فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ * خالِدِینَ فِیها.... ۲ کما روی عن الإمام علی(علیه السلام) أنّه قال:

الذی یستحقّ اسم السعاده علی الحقیقه سعاده الآخره، وهی أربعه أنواعٍ: بقاءٌ بلا فناءٍ، وعلمٌ بلا جهلٍ، وقدرهٌ بلا عجزٍ، وغنیً بلا فقر. (۲)

ویقول أیضا:

حقیقه السعاده أن یُختم الرجل عملُه بالسعاده، وحقیقه الشقاء أن یختم المرء عمله بالشقاء. (۳)

ص:۲۱۰

۱- (۱) . هود: ۱۰۸.

۲- (۳) . شرح نهج البلاغه: ۳۰۶/۲۰.

۳- (۴) . الخصال: ۵.

إن المراد بالسعاده الحقیقیه أو حقیقه السعاده هی السعاده الرئیسیه والأساسیه؛ إذ - کما سنلاحظ لاحقاً - فقد استُخدم فی الروایات، کلمه السعاده للسعادات الدنیویه أیضاً.

وأمّا بین السعادات الجسمیه والروحیه - سواء کانت فی الدنیا أو فی الآخره- فتکون السعادات الروحیه أهمّ من السعادات الجسمیه؛ حیث إنّها من جهه أشدّ وأکثر دواماً، ومن جهه اخری فإنّ السعاده الروحیه فی الدنیا تضمن للإنسان السعاده الجسمیه والروحیه فی الآخره، ولذلک فإنّ کثیراً من الآیات والروایات المتعلّقه بالسعاده والشقاء، والتی تذکر مبادئهما، تشیر إلی السعاده الروحیه وأسبابها وطرق نشوء هذا القسم من السعاده. وأمّا فی ما یتعلّق بالسعادات الدنیویه - جسمیهً کانت أو روحیهً - فقد رُویت الأحادیث التالیه عن الرسول الأعظم(صلی الله علیه و آله) وینبغی الالتفات إلیها:

۱. من سعاده المرء المسلم: الزوجه الصالحه، والمسکن الواسع، والمرکب الهنیء والولد الصالح. (۱)

۲. خمسه من السعاده: الزوجه الصالحه، والبنون الأبرار، والخلطاء الصالحون، ورزق المرء فی بلده، والحبّ لآل محمد(صلی الله علیه و آله). (۲)

۳. من سعاده المرء حسن الخلق. (۳)

کما روی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی هذا الشأن:

من سعاده المؤمن دابّه یرکبها فی حوائجه ویقضی علیها حقوق إخوانه. (۴)

کما ورد کثیر من الروایات المشابهه للروایات المذکوره أعلاه وجاءت روایات عدیده أیضا فی خصوص الشقاء. وأشارت بعض هذه الروایات إلی السعادات الجسمیه والدنیویه وتعرّضت بعضها الآخر للسعادات الروحیه والدنیویه،

۱- (۱) . الجعفریات: ۹۹؛بحار الأنوار: ۱۵۵/۷۶.

۲- (۲) . دعائم الإسلام: ۱۹۵/۲؛ راجع: اصول الکافی: ۲۵۷/۵- ۲۵۸ و ۵۲۵.

۳- (۳) . مسند الشهاب: ۱۹۹/۱؛ تنبیه الخواطر: ۲۵۰/۲.

۴- (۴) . اصول الکافی:۵۳۶/۶.

وقد ترمز بعضـها إلى السـعاده المركّبه منهما. فعلى سبيل المثال، يشـير المسـكن الواسع، والمركب الهنيء إلى السـعاده الجسـميه فحسب، والخُلُق الحسن والحبُّ لآل محمـد(صـلى الله عليه و آله) إلى السـعاده الروحيه فقـط. بيـد أنّ الزوجه الصـالحه، والبنين الأبرار، والخلطاء الصالحين، والدابه التى يخدم المؤمن بها إخوانه فى الدين، كلّها تشير إلى كلا الجانبين.

وكما تقدّم فإنّ كثيراً من الآيات والروايات الوارده فى خصوص السـعاده والشـقاء، تتناول مبادئهما، وهذه الآيات والروايات كلّها تقريباً تتعرّض للشؤون الروحيه والمعنويه.

إنّ بعض هـذه المبـادئ المتعلّقه بالسـعاده هى كالتـالى: المعرفه والإيمـان، وولا-يه أهـل البيت(عليهم السـلام)، والتوفيق الإ-لهى، والأخلاق والمحاسـبه، وجهاد النفس، والإخلاص والتقوى والزهـد، والعمل الصالح، واتّباع القرآنِ الكريم والحقِّ، وطاعه الله (عزّ وجلّ). وفى المقابل فإنّ بعض مبادئ الشـقاء عباره عن: الجهل، والكفر، والرذائل الأخلاقيه، والأعمال السـيئه، ومعصيه الله تعالى. (۱)

وتُعدّ هذه الحالات المذكوره إمّا كمالات ونقائص روحيه أو آثارهما روحيه، وتكمن أهميتها فى أنّها تدلّ على السعاده والشقاء الروحيّين فى الـدنيا، فضـلًا عن تأثيرهـا فى السـعادات والشـقاوات الثلاـث الاُخرى - أى الجسـميه الـدنيويه والجسـميه الاُخرويه والروحيه الاُخرويه-. إنّ تأثير السعاده والشقاء الروحيّين الدنيويّين فى السعاده والشقاء الاُخرويّين واضح؛ حيث إنّ الله تعالى يعيّن مكان كلّ فرد فى الجنه أو النار على أساس أمورٍ كالإيمان والكفر، والطاعه والمعصـيه، والفضائل والرذائل واتّباع الحق أو الباطل - والتى هى من السـعادات الروحيه الـدنيويه - . وهـذه الأمور ليست عـديمه التأثير فى جسم الإنسان. فالفرد المؤمن الذى يتحلّى بالأخلاق الفاضله

۱- (۱) . راجع: دانشنامه عقائد إسلامى (موسوعه العقائد الإسلاميه): ۹/۳۶۹-۴۳۷.

والأعمال الحسنه، يكون أقلّ عرضه للأمراض الجسميه بالنسبه إلى الآخرين، والناس يثقون به أكثر من ثقتهم بالآخرين. فالصالحون – بصوره عامه – يتمتعون حتى فى هذه الحياه الدنيويه، بحياه أحسن من حياه الأشرار.

وفيما يلى نذكر آيه وبضعه أحاديث حول مبادئ السعاده والشقاء:

١. ...فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى. ١

٢. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

لا ينبغى لمَن لم يكن عالماً أن يكون سعيداً. (١)

٣. قال الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) للإمام على(عليه السلام):

إنّ السعيد حقَّ السعيد مَن أحبّك وأطاعك. (٢)

۴. يقول الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام) فى هذا الخصوص أيضا:

مَن يبتغِ غير الإسلام ديناً، تتحقّق شِقوَتُه. (٣)

۵. قال الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى تفسير هذه الآيه الشريفه قالُوا رَبَّنا غَلَبَتْ عَلَيْنا شِقْوَتُنا... ۵ : «بأعمالهم شَقُوا». (۴)

۶. يقول الإمام على(عليه السلام) فى رسالته إلى مالك الأشتر – بعد وصيّته باتّباع القرآن الكريم وخطاباته وأحكامه – :

لا يسعد أحد إلّا باتباعها ولا يشقى إلّا مع جحودها وإضاعتها. (۵)

١- (٢) . تحف العقول: ٣۶۴.

٢- (٣) . أمالى الطوسى: ۴٢۶.

٣- (۴) . نهج البلاغه: الخطبه ١۶١.

۴- (۶) . توحيد الصدوق: ٣۵۶.

۵- (٧) . نهج البلاغه: الرساله ۵٣.

۲. تقدیر السعاده وعلاقته بالعدل الإلهی

تشیر بعض الآیات القرآنیه والأحادیث الشریفه المتعلّقه بسعاده الإنسان، إلی أنّ الله تعالی یعیّن تقدیر سعاده الإنسان، وحتی تذکر بعض الأحادیث أنّ زمان هذا التقدیر یرجع إلی قبل ولاده الإنسان. کما جاء فی القرآن الکریم أنّ النبی عیسی(علیه السلام) - لمّا کان طفلاً- تکلّم بإذن الله، و عرّف نفسه فی إحدی عباراته: ...وَ لَمْ یَجْعَلْنِی جَبّاراً شَقِیًّا. ۱ ویستفاد من هذه الآیه المبارکه أنّ الشقاء والسعاده تعودان إلی التقدیر الإلهی، ولذلک قال النبی عیسی: «ولم یجعلنی شقیاً». کما نُقل فی الکتب الحدیثیه للشیعه والسنه عن الرسول الأعظم(صلی الله علیه و آله):

السعید مَن سعِد فی بطن أمّه والشقی من شقیَ فی بطن أمه. (۱)

ویقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

إنّ الله خلق السعاده والشقاء قبل أن یخلق خَلقَه. (۲)

إن السؤال الرئیسی الذی یُطرح حول هذه الأحادیث هو: إذا عیّن الله تعالی سعاده الأفراد وشقاءهم قبل خلقهم، فکیف یمکن أن نعتبر الأفراد مختارین وأحراراً ؟. ویمکن طرح هذه الشبهه حول العدل الإلهی فیقال: إن تقدیر سعاده العباد وشقائهم بید الله تعالی، یلازم إجبارهم علی السعاده والشقاء المقدَّرین وهو یتعارض مع العداله؛ حیث إنّ إجبار العبد علی الشقاء ومعاقبته بسبب شقائه، یُعدّ ظلماً سافراً فی حقه.

وممّا تقدم فی المباحث المتعلّقه بالقضاء والقدر، یتضح الرد إجمالاً علی هذه الشبهه، ولکن نظراً إلی أهمیه هذه المسأله، یجب أن نفصلّها أکثر قلیلًا لتزول هذه الشبهه.

۱- (۲) . تفسیر القمی: ۲۲۷/۱؛ سنن ابن ماجه: ۱۸/۱.

۲- (۳) . اصول الکافی: ۱۵۲/۱.

ویمکن ذکر ثلاثه ردود، علی الأقل، علی هـذه الشـبهه المطروحه. ولکن قبل أن نتعرض لها، ینبغی الإشاره إلی أنّ مسأله تقـدیر السـعاده والشـقاء یجب أن لا تفسَّر بصوره تؤدّی إلی الجبر؛ حیث إنّ الجبر ینافی العلم الحضوری للإنسان بنفسه، ویلزم منه عدم فائـده الدین والنبوه والمعاد والعدل. حتی إذا افترضـنا فقدان تفسـیرٍ متناغمٍ مع الاختیار للأحادیث المتعلّقه بمسأله تقدیر السـعاده والشـقاء فـإنّه یجب أن نضـعها جانبـاً. مع أنّه لا یصـحّ هـذا الافتراض، وهناک تفاسـیر متلائمه مع اختیار الإنسان لتقـدیر السـعاده والشقاء.

وفیما یلی نذکر بعض التفاسیر المتعلّقه بتقدیر السعاده والشقاء:

١. إن تحدیـد سـعاده العبـاد وشـقائهم قبـل ولادتهم، یعنی أنّ الله تعالی عالم بسـعاده وشـقاء عباده ویعلم أنّهم ماذا سـیفعلون فی المسـتقبل. فعلی أساس هذا العلم، یکتب الله فی اللوح المحفوظ السـعاده لمن سیسعد باختیاره لاحقاً، والشقاء لمن سیختار القیام بالأعمال السـیئه والشـرّیره. وبناءً علی ذلک، یقـدّر الله معتمداً علی علمه باختیار الإنسان، وهذا لا یسـتلزم الجبر والظلم. لقد سـئل الإمام موسـی الکاظم(علیه السـلام) عن معنی قول الرسول الأعظم(صـلی الله علیه و آله): «السـعید من سـعد فی بطن امّه، والشقی من شقی فی بطن أمه»، فقال الإمام(علیه السلام):

الشـقی من علم الله وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال الأشقیاء، والسعید من علم الله وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال السعداء. (١)

٢. لقد فسِّـر فی بعض الأحادیث، تقدیر السـعاده والشـقاء بمعنی: أنّ الله تعالی قدّر السـعاده لمن یؤمن، والشـقاء لمن یُنکر. یقول الرسول الأکرم(صلی الله علیه و آله):

سبَق العلم، وجفّ القلم، ومضی القدر بالسعاده مِن الله لمَن آمن واتّقی، وبالشقاء لمن کذّب وکفر. (٢)

ص:٢١۵

١- (١) . توحید الصدوق: ٣۵۶.

٢- (٢) . المصدر: ٣۴٣.

وبحسب هذه الروايه فإنّه على الرغم من أنّ الله يقدّر السعاده والشقاء، إلّا أنّ هذا التقدير يعيَّن على أساس الإيمان والكفر، وهما حصيله أعمال الإنسان الاختياريه.

وهذا التفسير الثانى يفسّر تقدير السعاده والشقاء - كالتفسير الأول - على أساس العلم الإلهى بأعمال العباد الاختياريه. أضف إلى ذلك أنّ هذه الأعمال الاختياريه التى تسبب السعاده أو الشقاء، مقدّره أيضاً. وعليه فإنّ الإيمان والتقوى يؤدّيان فى المستقبل إلى تقدير السعاده، والإنكار والكفر، إلى تقدير الشقاء.

٣. يبتنى التفسير الثالث لتقدير السعاده والشقاء على وجود العوالم السابقه. فعلى أساس الأحاديث المتعلّقه بهذه العوالم، اختبر العباد قبل الدخول فى هذا العالم المادى وتمثلت النتيجه فى السعاده والشقاء. (١) وعليه فكل إنسان قبل ولادته وفى بطن أمه، إمّا أن يكون سعيداً أو يكون شقياً. ولكن فى الوقت نفسه فقد انبنت هذه السعاده أو الشقاء على أساس إراده العباد واختيارهم ومدى نجاحهم فى الامتحان الإلهى، ولذلك فإنّ سعاده الإنسان أو شقاءه فى بطن أمه لا تلازم الجبر.

إنّ النقطه المهمّه فى هذا التفسير هى: أنّ السعاده أو الشقاء فى العوالم السابقه والتى تمت على أساس اختيار العباد، لا تؤدى إلى عجزهم وتسيرهم على نحو لا يقدرون على تغيير مصيرهم. فبناءً على التفسير الثالث، ترجع سعاده الإنسان وشقاؤه فى بطن أمه إلى أعماله السابقه. ومن هنا، يمكن أن يغيّر الإنسان فى هذا العالم سعادته أو شقاءه المحدّده سابقاً بسبب القيام بأعمال متفاوته مع أعماله التى فعلها فى العوالم السابقه. كما نقول فى فرد كان مؤمناً فى هذا العالم المادى ويفعل الخير: «هو سعيد». ولكن هذا القول لا يعنى أنه لا يمكن أن يصبح كافراً فى المستقبل وأن يفعل الشر فيصبح شقياً.

١- (١) . راجع: اصول الكافى: ٢/٣-٧.

ملخص ما سبق

١. أقسام السعاده والشقاء عباره عن:

أ) الجسميه الدنيويه. ب) الروحيه الدنيويه. ج) الجسميه الأخرويه. د) الروحيه الأخرويه.

٢. إنّ السعاده والشقاء الأخرويّين أهم من السعاده والشقاء الدنيويّين؛ حيث إنّهما أشد وأبقى.

٣. يمكن تقديم التفاسير التاليه لتقدير سعاده العباد وشقائهم قبل خلقهم:

أ) يعنى هذا التقدير أنّ الله تعالى عالم بسعاده العباد وشقائهم وقد كتبه فى اللوح المحفوظ.

ب) قدّر الله السعاده للمؤمنين، والشقاء للمنكرين فى المستقبل.

ج) يتمّ تقدير سعاده العباد وشقائهم على أساس الامتحانات التى اجتازوها فى العوالم السابقه، ولكن فى الوقت نفسه، يستطيع العباد أن يغيّروا تقديراتهم فى هذا العالم المادى بالقيام ببعض الأعمال الحسنه أو السيئه.

ص:٢١٧

الأسئله والبحوث

۱. ما هى أقسام السعاده وأقسام الشقاء؟

۲. أىّ قسم من السعاده والشقاء أهمّ؟ ولماذا؟

۳. كيف لا يؤدى تقدير السعاده والشقاء قبل الخلق، إلى نظريه الجبر؟

۴. راجع المجلد الثامن من دانشنامه عقائد اسلامى (موسوعه العقائد الإسلاميه) واستخرج عوامل ومبادئ السعاده والشقاء مع الأحاديث المتعلّقه بها.

۵. أجْرِ تحقيقاً حول الآراء المختلفه فى سعاده الإنسان.

مصادر البحث

۱. آشنایی با علوم إسلامی (التعرف علی العلوم الإسلامیه)، الشیخ مرتضی المطهری، قم، صدرا، ۱۳۷۱ ه-.ش.

۲. آشنایی با فرق ومذاهب إسلامی(التعرف علی الفرق والمذاهب الإسلامیه)، رضا برنجکار، قم، کتاب طه۷، ۱۳۸۵ ه-.ش.

۳. إثبات الهداه، محمدبن الحسن (الحر العاملی)، بیروت، الأعلمی، ۱۴۲۵ ه-.ق.

۴. الاحتجاج، أحمدبن علی الطبرسی، تحقیق: إبراهیم البهادری تحت إشراف جعفر السبحانی، قم، أسوه، ۱۴۱۳ ه-.ق.

۵. اصول الدین، محمدبن عمر الفخر الرازی، القاهره، المکتبه الأزهریه للتراث، ۱۴۲۴ ه-.ق.

۶. اصول عقاید(أصول العقائد، خمسون درساً)، الشیخ ناصر مکارم الشیرازی، قم، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب(علیه السلام)، ۱۳۷۴ ه-.ش.

۷. اصول الکافی، محمدبن یعقوب الکلینی، طهران، دارالکتب الإسلامیه، بلا تاریخ.

۸. إقبال الأعمال، السید علی ابن طاوس، تحقیق: جواد قیومی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۹. الملل والنحل، محمدبن عبدالکریم الشهرستانی، تحقیق: محمدسید الجیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بلا تاریخ.

۱۰. الأمالی، محمدبن علی بن الحسین بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۰۷ ه-.ق.

ص:۲۱۹

١١. الأمالی، أبوجعفر، محمدبن الحسن (الشیخ الطوسی)، قم، مؤسسه البعثه، دار الثقافه، ١۴١۴ ه‍-.ق.

١٢. الأمالی، محمدبن محمدبن النعمان العکبری (الشیخ المفید)، تحقیق: حسین أستادولی وعلی أکبر الغفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ١۴٠۴ ه‍-.ق.

١٣. الإنصاف فیما یجب اعتقاده، محمدبن طیب الباقلانی، تحقیق: عمادالدین أحمد حیدر، بیروت، عالم الکتب، ١۴٠٧ ه‍-.ق.

١۴. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، الحسن بن یوسف الحلّی (العلامه الحلی)، قم، منشورات الرضی، ١٣۶٣ ه‍-.ش.

١۵. أوائل المقالات، الشیخ محمدبن محمدبن النعمان (المفید)، تحقیق: إبراهیم الأنصاری، بیروت، دارالمفید، ١۴٠۴ ه‍-.ق.

١۶. بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ١۴٠٣ ه‍-.ق.

١٧. البلد الأمین، إبراهیم بن علی الکفعمی، مکتبه الصدوق، طهران، ط ١٣٨٣ه‍-.

١٨. تاریخ جامع أدیان (التاریخ الجامع للأدیان)، جان بایرناس، ترجمه: علی أصغر حکمه، طهران، شرکه المنشورات العلمیه والثقافیه، ١٣٨١ ه‍-.ش.

١٩. تحف العقول عن آل الرسول، حسن بن علی ابن شعبه، تصحیح: علی أکبر الغفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم المقدسه، ١۴١۶ ه‍-.ق

٢٠. ترتیب کتاب العین، خلیل بن أحمد الفراهیدی، قم، أسوه، ١۴١۴ ه‍-.ق.

٢١. تصحیح الاعتقاد، الشیخ محمدبن محمدبن النعمان العکبری (المفید)، تحقیق: حسن محققین، بیروت، دارالمفید، ١۴١۴ ه‍-.ق.

٢٢. تفسیر العیاشی، محمدبن مسعود العیاشی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، ١۴٢١ ه‍- .ق.

٢٣. تفسیر القمی، علی بن إبراهیم القمی، تصحیح: طیب الموسوی الجزائری، قم، مؤسسه دارالکتاب، ١۴٠۴ ه‍-.ق.

٢۴. تمهید الأصول، الشیخ محمدبن الحسن الطوسی، تصحیح: عبدالمحسن مشکوه الدینی، طهران، جامعه طهران، بلا تاریخ.

ص:٢٢٠

۲۵. تنبیه الخواطر ونزهه النواظر، أبوحسین، ورّام: بن أبی فراس المالکی، دارالکتب الإسلامیه، طهران، ط ۲، ۱۳۶۸ش.

۲۶. التوحید، محمدبن علی بن الحسین بابویه القمی (الصدوق)، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۳۹۸ ه-.ق.

۲۷. التوحید، محمدبن علی، تحقیق: السید هاشم الحسینی، قم، منشورات إسلامی، ۱۳۵۷ ه-.ش.

۲۸. تهذیب الأحکام، أبوجعفر محمدبن حسن الطوسی، تحقیق: السیدحسن الموسوی الخراسان، بیروت، دارصعب؛ دارالتعارف، ۱۴۰۱ ه-.ق.

۲۹. ثواب الأعمال، محمدبن علی بن بابویه (الصدوق)، تصحیح: علی أکبر الغفاری، طهران، مکتبه الصدوق، بلا تاریخ.

۳۰. جامع بیان العلم، یوسف بن الله النمری بن عبدالبر، بیروت، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۹۸ه-.

۳۱. الجعفریات، عبدالله بن جعفر الحمیری، تصحیح: أحمد الصادقی الأردستانی، طهران، مؤسسه الثقافه الإسلامیه لکوشانبور، ۱۴۱۷ ه-.ق.

۳۲. حاشیه فرائد الأصول، الشیخ محمدکاظم الآخوند الخراسانی، قم، بصیرتی، قم، ۱۴۰۶ه-.

۳۳. خاتمه مستدرک الوسائل، حسین بن محمدتقی النوری، تحقیق مؤسسه آل البیت(علیه السلام)، قم، مؤسسه آل البیت(علیه السلام)، ۱۴۱۵ ه-.ق.

۳۴. خدا از دیدگاه قرآن(الله من منظور القرآن الکریم)، السید محمد الحسینی البهشتی، طهران، بعثه، ۱۳۵۲ ه-.ش.

۳۵. الخصال، محمدبن علی بن الحسین بابویه القمی (الصدوق)، تصحیح: علی أکبر الغفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۳۶. دانشنامه جهان إسلام(موسوعه العالم الإسلامی)، مؤسسه دائره المعارف الإسلامیه، تحت إشراف: مصطفی مدیرسلیم، طهران، مؤسسه دائره المعارف الإسلامیه، ۱۳۷۵ ه-.ق.

۳۷. دانشنامه عقاید إسلامی(موسوعه العقائد الإسلامیه)، محمد محمدی ری شهری ، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵ ه-.ش.

۳۸. القاضی النعمان: دعائم الإسلام، أبوحنیفه، النعمان بن محمدبن حیون، تحقیق: آصف بن علی أصغر الفیض، مصر، دارالمعارف، ۱۳۸۹ ه-.ق.

۳۹. الدعوات، سعیدبن هبه الله القطب، الراوندی، تحقیق: مدرسه الإمام المهدی (عج)، قم، مدرسه الإمام المهدی(عج)، ۱۴۰۷ ه‍.ق.

۴۰. رسائل الشریف المرتضی، الشریف المرتضی: علی بن الحسین الموسوی علم الهدی، تقدیم وإشراف: السید أحمد الحسینی، إعداد السید مهدی رجائی، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات، بلا تاریخ.

۴۱. سنن ابن ماجه، محمدبن یزید ابن ماجه، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ه‍.ق.

۴۲. شرح أسماء الله الحسنی، فخرالدین الرازی، طهران، ۱۳۶۴ ه‍.ش (طباعه الأوفست من نسخه مکتبه الکلیات الأزهریه).

۴۳. شرح أسماء الله الحسنی، هادی بن مهدی السبزواری، تحقیق: نجف علی الحسینی، طهران، منشورات جامعه طهران، ۱۳۷۳ ه‍.ش.

۴۴. شرح الأصول الخمسه، القاضی عبدالجبار بن أحمد المعتزلی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ه‍.ق.

۴۵. شرح المواقف، علی بن محمد الجرجانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ه‍.ق.

۴۶. شرح جمل العلم والعمل، علی بن الحسین علم الهدی (الشریف المرتضی)، تصحیح: یعقوب الجعفری، دار الأسوه، ۱۴۱۴ ه‍.ق.

۴۷. شرح فصوص الحکم، مؤیدالدین الجندی القیصری، تعلیق وتصحیح، جلال الدین الآشتیانی، مشهد، منشورات جامعه طهران، بلا تاریخ.

۴۸. شرح نهج البلاغه، عزالدین عبدالحمید المدائنی ابن أبی الحدید، تحقیق: محمد أبوالفضل إبراهیم، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۸۵ ه‍.ق.

۴۹. الصحاح، إسماعیل بن حماد الجوهری، تحقیق: أحمد عبدالعزیز عطار، بیروت، دار العلم للملاطین، ۱۹۹۰ م.

۵۰. صحیح البخاری، محمدبن إسماعیل البخاری، بیروت، دارالکتب العلمیه، بلا تاریخ.

۵۱. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج النیسابوری، بیروت، دارالفکر، بلا تاریخ.

۵۲. الصحیفه السجادیه، الإمام زین العابدین علی بن الحسین(علیه السلام)، تحقیق: السید محمدباقر الأبطحی، قم، مؤسسه الإمام المهدی، ۱۴۱۱ ه‍.ق.

۵۳. عدل إلهی (العدل الإلهی)، الشیخ مرتضی المطهری، طهران، صدرا، ۱۳۷۱ ه‍.ش.

۵۴. العقائد الإسلامیه، محمدحسین الشیرازی، قم، پرهیزکار، ۱۴۲۳ ه‍.ق.

۵۵. عیون أخبار الرضا(علیه السلام)، محمدبن علی بن بابویه (الصدوق)، طهران، منشورات الأعلمی، بلا تاریخ.

۵۶. غرر الحکم، عبدالوهاب بن محمد (الآمدی)، تصحیح: جلال الدین الأرموی، طهران، جامعه طهران، ۱۳۷۳ ه‍.ش.

۵۷. الغیبه، محمدبن إبراهیم بن أبی زینب النعمانی، تصحیح: علی أکبر الغفاری، طهران، مکتبه الصدوق، بلا تاریخ.

۵۸. فرائد الأصول (الرسائل)، الشیخ مرتضی بن محمدأمین (الأنصاری)، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۷۹ ه‍.ش.

۵۹. القضاء والقدر، محمد بن أبی بکربن قیم الجوزیه، بیروت، المکتب الإسلامی، ۱۴۲۲ ه‍.ق.

۶۰. کتاب العین، الخلیل بن أحمد الفراهیدی، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ ه‍.ق.

۶۱. کشف المراد، الحسن بن یوسف (العلامه الحلّی)، تصحیح: حسن حسن زاده الآملی، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۴۱۹ ه‍.ق

۶۲. کفایه الأثر، علی بن محمد الخراز الرازی، تحقیق: عبداللطیف الحسینی، قم، بیدار، ۱۴۰۱ ه‍.ق.

۶۳. کنز العمال، علی بن حسام الدین المتقی الهندی، بیروت، مؤسسه الرساله، بلا تاریخ.

۶۴. لسان العرب، محمدبن مکرم ابن منظور، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ه‍.ق.

۶۵. متافیزیک (ماوراء الطبیعه)، أرسطو، ترجمه: شرف الدین خراسانی شرف، طهران، گفتار، ۱۳۶۶ ه‍.ش.

۶۶. مجمع البیان، الطبرسی، أبوعلی، الفضل بن الحسن(ت۵۴۸ه‍) ، تحقیق: لجنه من العلماء، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۱۵ ه‍.ق.

۶۷. المحاسن، أحمدبن محمد البرقی، تحقیق: محمد الرجائی، قم، المجمع العالمی لأهل البیت، ۱۴۱۳ ه‍.ق.

۶۸. مسند الشهاب، محمدبن سلامه القضاعی، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ ه‍.ق.

۶۹. المصباح المنیر، أحمدبن محمد الفیومی، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ه‍.ق.

۷۰. معانی الأخبار، الشیخ محمد بن علی بن بابویه (الصدوق)، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، مکتب نشر إسلامی، ۱۳۶۱ ه‍.ش.

۷۱. معجم الفروق اللغویه، أبوهلال العسکری، قم، بصیرتی، ۱۳۵۳ ه-.ش.

۷۲. معجم مقاییس اللغه، أحمدابن فارس بن زکریا أبوالحسین، قم، مرکز النشر، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ه-.ق.

۷۳. مفاتیح الجنان، الشیخ عباس القمی، تصحیح: حسین استاد ولی، طهران، مؤسسه منشورات پیام محراب، ۱۳۷۵ ه-.ش.

۷۴. من لا یحضره الفقیه، الشیخ محمدبن علی بن بابویه (الصدوق)، تصحیح: علی أکبر الغفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۳۹۲ ه-.ق.

۷۵. النافع یوم الحشر، المقداد بن عبدالله السیوری، تحقیق مهدی محقق، طهران، مؤسسه جامعه ماک غیل للمطالعات الإسلامیه، ۱۳۶۵ ه-.ش.

۷۶. النهایه، مبارک ابن أثیر: المبارک بن محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ه-.ق.

۷۷. نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۴ ه-.ق.

۷۸. نهج الحق وکشف الصدق،العلامه الحلی، الحسن بن یوسف ، تحقیق: عین الله حسین الأرموی، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ه-.ق.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:
تأسّس مركز القائمیة للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١۴٢۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
JAVA.١
ANDROID.٢
EPUB.٣
CHM.۴
PDF.۵
HTML.۶
CHM.٧
GHB.٨
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
ANDROID.١
IOS.٢
WINDOWS PHONE.٣
WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءٔ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹